SOMMARIO

ARNOBIO AFRO E I SUOI SETTE LIBRI *ADVERSUS NATIONES*.

I. — DI ARNOBIO E DEL SUO CRISTIANESIMO.

La breve notizia su Arnobio tramandataci da S. Gerolamo nel Catalogo degli Scrittori (*De viris illustribus*, n. 89) è del seguente tenore:

« Arnobius sub Diocletiano principe Siccae [1] apud Africam florentissime rhetoricam docuit scripsitque *Adversus Gentes* quae vulgo exstant volumina ».

Nel paragrafo successivo (*De viris ill.*, 90) S. Gerolamo, parlando di Lattanzio, lo dice « scolaro di Arnobio » (« Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe etc. »). Questa notizia non ha altro fondamento nella tradizione. Lattanzio (*Instit.* V, 1) discorrendo degli scrittori latini che prima di lui composero opere in difesa del cristianesimo contro i pagani, nomina Tertulliano, Cipriano, Minucio Felice, e tace di Arnobio. Il silenzio di

[1] *Sicca Veneria*, nella provincia Zeugitana, sulla riva destra del fiume Bagrada. Nel secolo III dell'era volgare ivi fioriva una notevole scuola retorica.

Lattanzio si può spiegare con due ragioni egualmente probabili, cioè: o Arnobio non aveva ancora pubblicati i suoi libri quando le *Institutiones* lattanziane furono rimaneggiate e compiute (verso il 313); oppure non vi fu mai rapporto personale fra i due, e se Lattanzio conobbe i libri arnobiani, non li stimò degni di onorevole menzione. Altra notizia su Arnobio ci è fornita da S. Gerolamo nel *Chronicon, ad annum Abrami* 2343 (=326 d. Cr.) nei termini seguenti:

« Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur, neque ab episcopo impetraret fidem quam semper impugnaverat, elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem veluti quibusdam obsidibus pietatis, foedus impetravit ».

Secondo questa notizia del *Chronicon* geronimiano, Arnobio fu un convertito, non meno di Lattanzio: conversioni famose di letterati, che fecero grande impressione sui contemporanei, come si può vedere dalle commosse espressioni con cui S. Agostino (*Confess.* VIII, 2) narra l'adesione pubblica e solenne del retore Vittorino al cristianesimo, in Roma, al tempo dell'imperatore Costanzo.

Della sua prima adesione al paganesimo e della successiva conversione così parla Arnobio stesso (I, 39, REIFFERSCHEID, p. 26):

« Venerabar, o caecitas, nuper simulacra modo ex fornacibus prompta, in incudibus deos et ex malleis fabricatos, elephantorum ossa, picturas, veternosis in arboribus taenias; si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco, et eos ipsos divos quos esse mihi persuaseram adficiebam con-

tumeliis gravibus, cum eos [1] esse credebam ligna, lapides atque ossa, aut in huius ⟨modi⟩ rerum habitare materia. Nunc doctore tanto [2] in vias veritatis inductus, omnia ista quae sint scio, digna de dignis sentio, contumeliam nomini nullam facio divino, et quid cuique debeatur vel personae vel capiti, inconfusis gradibus atque auctoritatibus tribuo. Ita ergo Christus non habeatur a nobis deus, neque omni illo, qui vel maximus potest excogitari, divinitatis adficiatur cultu, a quo iam dudum tanta et accepimus dona viventes et expectamus, dies cum venerit, ampliora? »

Da questi passi e dalle notizie di S. Gerolamo sopra riferite, si ha l'impressione che l'opera di Arnobio sia una eco della sua adesione al cristianesimo. Come apparirà dal presente studio, quell'adesione fu piuttosto di sentimento che di dottrina; ma poichè fu immediata e colorita della focosità propria dei temperamenti africani, essa è ricca di accenni a circostanze di fatto, le quali permettono di stabilire con buona approssimazione il tempo in cui furono scritti i libri arnobiani. Per questa approssimazione servono meglio gli accenni di Arnobio stesso che le due notizie riportate da S. Gerolamo, le quali appaiono fra loro contraddittorie.

Nel *De viris ill.* è detto infatti che Arnobio fiorì *sub Diocletiano;* nel *Chronicon* invece l'acme è posta sotto Costantino. Di qui si ricava che, se la data del *Chronicon* non è corrotta, S. Gerolamo non doveva essere molto esattamente informato sulla vita di Arnobio. Più importante è quanto ci dice Arnobio stesso (I, 13, Reiff. p. 11):

« Christianorum, inquiunt, causa mala omnia di ingerunt, et interitus comparatur ab superis frugibus. Rogo, cum haec dicitis, non calumniari vos improbe in apertis conspicitis

(1) Forse è da leggere: *cum deos esse credebam* etc.
(2) Cioè: Cristo.

manifestisque mendaciis? Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani et terrarum in orbe censeri: numquid omnibus his annis continua fuerunt bella, continuae sterilitates, pax nulla in terris, nulla protinus vilitas aut abundantia rerum fuit? » etc. [1].

I trecento anni sono calcolati certamente partendo dalla nascita di Cristo, verso il 750 di Roma, non dalla morte (29, anno dei consoli Gemini); quindi siamo condotti a porre la composizione dei libri arnobiani nei primi anni del IV secolo (fra il 300 e il 310 d. Cr.). A precisare, o per lo meno approssimare meglio la data, valgono gli accenni dello scrittore sulla persecuzione dioclezianea, già iniziata e in pieno sviluppo. Vi accenna nel libro II, 5:

« Nonne vel haec saltem fidem vobis faciunt argumenta credendi, quod iam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis huius sacramenta diffusa sunt; quod nulla iam natio est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quae non eius amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumpta tranquillitate migraverit; quod tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes, magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant; quod ab dominis se servi cruciatibus adfici, quibus statuerint, malunt, solvi coniuges matrimoniis, exheredari a parentibus liberi, quam fidem rumpere christianam et salutaris militiae sacramenta deponere; quod cum genera poenarum tanta sint a vobis proposita religionis huius sequentibus leges, augeatur res magis, et contra omnes minas atque interdicta formidinum, animosius populus obnitatur, et ad credendi studium prohibitionis ipsius stimulis excitetur? » etc.

[1] Cfr. II, 71: « Ante quadringentos annos religio... vestra non fuit ». Vedi su questo passo quanto è detto più avanti, pag. 31.

Più oltre (lib. IV, 36) si accenna al sequestro delle sacre scritture per essere distrutte col fuoco, e alla demolizione di tutti i luoghi di culto: cose decretate da Diocleziano nel marzo del 303, come ce ne informa EUSEBIO (*Hist. ecclesiastica*, VIII, 2, 4):

« ... Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? cur immaniter conventicula dirui, in quibus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione, in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites, verecundos, pudicos, castos, familiaris communicatores rei et cum omnibus vobis solidae germanitatis necessitudine copulatos? »

La condizione dei cristiani appare in tutta l'opera di Arnobio come gravemente turbata: assaliti dall'Impero coi decreti persecutorii, e dal paganesimo intellettuale con libelli diffamatorii o vere polemiche stese con apparato dialettico. È la stessa condizione di cose in cui Lattanzio compose il primo abbozzo delle sue *Institutiones*. Non v'è in Arnobio alcun accenno a condizioni pacifiche; ragione per cui la composizione dell'opera di lui può essere, non senza buona base, collocata fra il 303 e il 310, cioè prima dell'Editto di tolleranza emanato da Galerio (PSEUDO-LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, cap. 34; EUSEBIO, *Hist. eccles.* VIII, 17, 6).

La conversione di Arnobio, stando all'impressione che si riceve leggendo i libri *Adversus Nationes*, fu un atto di spontanea adesione, provocato forse dalla vanità degli attacchi anticristiani e dal fatto eloquente della diffusione del cristianesimo. La conversione del rétore M. Vittorino ebbe certo una eco assai vasta e profonda. Arnobio non fa il nome di quell'illustre uomo, ma vi accenna indirettamente nel citato passo (II, 5) dove ricorda i molti intellettuali che

avevano aderito alla fede e al programma cristiano. Questi intellettuali erano indotti a respingere il paganesimo da interessi puramente morali; non erano lusingati da speranza di lucro o di inalzamento: che anzi, la loro carriera poteva essere seriamente minacciata da una improvvisa eruzione di ostilità che li isolasse privandoli anche del necessario alla vita. Inoltre, gli intellettuali dovevano superare certi pregiudizi, che li tenevano lontani dal cristianesimo per un fanatico riguardo all'arte e alla eloquenza dei classici. Il pensiero cristiano non si era ancora vestito di forme elette, che potessero soddisfare i gusti infrolliti dei rétori. Arnobio stesso si attarda in qualche parte dell'opera sua (I, 59) a dimostrare che le regole della grammatica sono pure e semplici convenzionalità, e che non bisogna repudiare i documenti della dottrina rivelata cristiana, pel solo fatto che contengono « solecismi e barbarismi ». Questi scrupoli ci fanno sorridere, ma per quell'epoca e per le persone colte d'allora erano cose serie, e non è piccola audacia per un rétore l'averli superati, per attingere più vigorosi impulsi di progresso morale alle fonti del cristianesimo. L'opera di Arnobio, pur nella sua artificiosità stilistica, è tutta pervasa da un senso di profondo sdegno per i subdoli attacchi del ceto intellettuale pagano, che si ostinava a considerare i cristiani in quella luce così sinistra di cui li aveva avvolti, con la complicità del Senato e dei Cesari Antonini, il rétore africano Frontone. Quelle stolte calunnie erano state più volte rintuzzate dagli apologisti; l'indagine giudiziaria le aveva trovate prive di ogni verisimiglianza. Gli *Atti* autentici dei Martiri dimostrano chiaramente che nessuna di quelle accuse aveva mai potuto essere presa in considerazione dai magistrati: solo il *nome* cristiano era incriminato. Questa mostruosità giudiziaria d'una procedura criminale che si svolge su di una accusa affatto indeterminata, aveva provocato la ribellione di molte coscienze dignitose, le quali abbandonavano il paganesimo per liberarsi da una così ignobile complicità. Arnobio era certamente una di queste coscienze

dignitose: lo si sente in tutta l'opera sua. I sette libri arnobiani infatti non sono altro che una fiera protesta contro la malafede di avversarii interessati. Non v'è contenuto dottrinale, non vi si sente l'eco della catechési cristiana. Si direbbe che lo scrittore non conosce i Vangeli, nè avesse mai respirato quel divino soffio di semplice verità, libero da ogni legame convenzionale, nè si fosse mai accorto di quel ritorno alle schiette ispirazioni dell'anima purificata e fatta capace di vedere Dio. Egli è ancora impigliato nelle bardature d'una bolsa retorica; procede irrigidito nelle pose tribunizie e tutto cinto di fronzoli; non sa proferire la frase più comune senza forzarne la mossa con distorsioni faticose. Con tutti questi difetti, lo si legge con una profonda simpatia, e, vinte le prime sorprese di quel suo stile così mascherato, avvezzato l'orecchio alle sue cadenze, siamo presi e avvinti da quell'ardore di passione, che dettò libere parole in un'epoca di molte paure e d'ignobili compromessi.

Ci voleva del coraggio, in quell'età di profonda agitazione di coscienze, per superare l'enorme pondo di interessi e di consuetudini che legavano al paganesimo. Il programma cristiano era la pietra d'assaggio della integrità morale, per chiunque aspirasse alla dignità di uomo veramente libero. L'anima nuova, foggiata dal messaggio evangelico, veniva comunicando largamente il ritmo vigoroso della sua vita: questo misterioso contagio operava in secreto, come il lievito della parabola. Il cristianesimo era forte della sua debolezza; vinceva mentre versava il proprio sangue, ripetendo serenamente una parola di fede. Questa fede non aveva fremiti di vendetta, non assumeva le pose tragiche degli antichi tirannicidi, non aveva il plauso della moltitudine. Anche nel martirio, il cristianesimo era di una sorprendente novità.

Si comprende come gli spiriti più penetranti, le coscienze più sensibili non potessero sottrarsi alla impressione suscitata dall'osservare come vivevano e come morivano i cristiani; a questa impressione ammirativa si contrapponeva un

senso di sdegno e quasi di nausea, dinanzi all'accanimento di certi filosofastri che, non potendo aspirare ad altro titolo di gloria, si cercavano una infame aureola di notorietà mediante la calunnia ripetuta.

Ho detto sopra che i libri *Adversus Nationes* non dimostrano nell'autore una vera e propria educazione cristiana: e ciò è fuori di dubbio. Lattanzio, che fu accusato di avere demolito senza ricostruire [1], si mostra tuttavia imbevuto della catechési cristiana, di cui fa largo e frequente uso nelle sue *Institutiones*. In Arnobio non vi è traccia della catechési nè della consueta didascalia cristiana. L'impressione che si riceve leggendo i libri *Adversus Nationes* viene a confermare, in parte se non in tutto, la notizia sopra riportata del *Chronicon* geronimiano, che Arnobio abbia elaborato *(elucubravit)* i suoi libri ancora pagano, cioè non ancora catecúmeno. Nota infatti S. Gerolamo quivi stesso, che il rétore di Sicca era stato per l'addietro un costante avversario del nome cristiano *(fidem quam semper impugnaverat)*: il che, se è vero, conferma la rettitudine e la onestà di lui e ci rende ancora più simpatica la sua figura. Ma comunque sia da pensare intorno all'atteggiamento suo prima della conversione, sta il fatto che i libri arnobiani sono stati elaborati su una trama di polemica e di invettiva, fuori dei confini della dottrina cristiana. Si direbbe che essi rappresentano per noi il riflesso di una vivissima e quasi dolorosa crisi, in cui lo spirito colpito quasi da nuovi spiragli di luce e poi da questa luce tutto avvolto e abbagliato, vede, ciò che prima gli era nascosto, la falsità della sua posizione e riconosce, in età già matura [2], che ha militato fino allora in favore di una causa perduta: nella

[1] Cfr. S. GEROL., *Epist.* 58, 10: « Lactantius, quasi quidam fluvius eloquentiae tullianae, *utinam tam nostra adfirmare potuisset, quam facile aliena destruxit!* ».

[2] S. Gerol. nei passi sopra citati del *Catalogo* e del *Chronicon* assicura che Arnobio aderì al cristianesimo nel pieno possesso della sua fama di maestro d'eloquenza.

intensità di questa crisi, ripiegato sopra se stesso, cerca di esprimere con frasi vecchie uno stato d'animo nuovo, e si studia anche di parlare di Dio con un linguaggio che più si conformi al pensiero e al sentimento della nuova fede, vivente già, ma confusa ancora. Abbiamo in un passo arnobiano una apostrofe a Dio, che vorrebbe essere uno sforzo di esaltazione mistica cristiana, ma nella sua sonora e solenne grandiloquenza è infinitamente lontana dalla divina novità del « Padre nostro ». Eccola (I, 31):

« O maxime, o summe rerum invisibilium procreator, o ipse invisus et nullis umquam comprehense naturis, dignus, dignus es vere, si modo mortali te dignum dicendum est ore, cui spirans omnis intellegensque natura et habere et agere numquam desinat gratias, cui tota conveniat vita genu nixo procumbere et continuatis precibus supplicare. Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus solus, quem nulla deliniat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, expers quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum: qui ut intellegaris tacendum est atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum. Da veniam, rex summe, tuos persequentibus famulos, et quod tuae benignitatis est proprium, fugientibus ignosce tui nominis et religionis cultum. Non est mirum si ignoraris; maioris est admirationis si sciaris. Nisi forte audet quisquam – hoc enim furiose restat insaniae – ambigere, dubitare, an sit iste deus an non sit, explorata fidei veritate an rumoris cassi opinatione sit creditus. Audimus enim quosdam philosophandi studio deditos partim ullam negare vim esse divinam, partim an sit cotidie quaerere; alios casibus fortuitis et concursionibus temerariis summam rerum construere atque diversitatis impetu fabricari, cum quibus hoc tempore nullum nobis omnino super tali erit obstinatione certamen. Aiunt enim sana

sentientes contradicere rebus stultis stultitiae esse maioris. Sermo cum his nobis est, qui divinum esse consentientes genus, de maioribus [1] dubitant, cum idem esse plebeia atque humiliora fateantur [2]. Quid ergo, res tantas argumentis nitemur atque elaborabimus obtinere? discedat haec longe atque a nobis procul, procul inquam, ut dicitur, averruncetur amentia. Tam est enim periculosum argumentis adgredi deum principem comprobare quam ratione huiusmodi [3] esse illum velle cognoscere. Nec quicquam refert aut discrepat utrumne neges illum an asseras atque exsistere fatearis, cum in eadem culpa sit et adsertio talis rei et abnegatio refutatoris increduli. Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non adfixum, immo ipsius paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quaecumque sunt moderatorem? Ipsa denique hiscere si animantia muta potis essent, si in linguarum nostrarum facilitatem solvi, immo si arbores, glaebae, saxa sensu animata vitali, vocis sonitum quirent et verborum articulos integrare, ita non duce natura et magistra, non incorruptae simplicitatis fide et intellegerent esse deum et cunctorum dominum solum esse clamarent? » etc.

Questa apostrofe, che si involge con trapasso molto artificioso in una *meditazione* sull'esistenza di Dio, mentre ci offre un saggio dello stile e della latinità arnobiana, dimostra quali erano le nozioni religiose dello scrittore mentre assumeva la difesa del cristianesimo. Il concetto di Dio, quale appare da questa pagina, non si allontana dalla teodicea pa-

(1) *de maioribus*. Così il codice (*Paris*. lat. 1661, l'unico esistente), e REIFFERSCHEID, pag. 21. Ma evidentemente la lez. è corrotta. Propongo di leggere *de rationibus*. Cfr. sotto: ... quam *ratione* etc.

(2) *plebeia atque humiliora:* « la gente plebea e d'umile condizione ». Il pron. *idem* (cum idem esse) va riferito a *divinum genus*. Malamente alcuni leggono *iidem*.

(3) Così il cod. e REIFF. p. 21; ma forse è da leggere *cuiusmodi* (alicuiusmodi); se pure non è il caso di eliminare addirittura come glossa le parole [huiusmodi esse].

gana. L'idea di un Dio *invisibile* e non percepibile dai sensi esisteva nella didascalia religiosa degli Egiziani, presso i quali tutta una dottrina mistica si era già sviluppata all'età di Arnobio. In quella dottrina si trovano espressioni che certamente derivano dal pensiero e dall'insegnamento cristiano, ma contaminato con elementi della mistica neoplatonizzante, della simbolica giudaica e degli antichi culti dell'Egitto. La più sintetica fusione di tali elementi ci è offerta da quei testi greci che vengono attribuiti al polimorfo rivelatore ermetico. Non è mio scopo precipuo quello di ricercare se Arnobio abbia subìto qualche diretta influenza di quelle dottrine e se tale influenza si possa ravvisare nell'opera sua, e potrebbe forse sembrare infondato lo spiegare certe espressioni della sopra citata pagina solo mediante il confronto dei testi ermetici. Vogliamo soltanto rilevare, per ora, che Arnobio poteva scrivere quella preghiera anche senza conoscere neppure da lontano l'insegnamento della catechési cristiana, perchè i termini della teosofia ermetico-egiziana erano assai diffusi nel terzo secolo, certamente noti e anche discussi nei centri intellettuali dell'Africa greco-latina: di modo che un rétore, anche mediocremente iniziato ai secreti della filosofia esoterica d'allora, poteva pur saperne quanto bastava per intessere una bella e sonora tirata di gusto misticizzante. Arnobio sa che Dio è *procreator rerum invisibilium*, cioè delle nature spirituali; *invisibile*, perchè puro spirito; *incomprensibile*. Sa che Dio è *prima causa*, che tutto contiene in sè, infinito, non generato, immortale, incorporeo, non rappresentabile da umano aspetto e tale che nessuna voce umana lo può esprimere: sì che meglio si comprende Dio col silenzio che con la parola.

Tutti questi attributi, e altri ancora più elevati, noi troviamo negli opuscoli ermetici a noi conservati. Ecco, per esempio, un inno contenuto nell'opuscolo XIV (REITZENSTEIN, *Poimandres*, pag. 345 e seg.) [1], che può dare un'idea

[1] Lipsia, Teubner, 1904.

della profondità di concetti a cui era giunta la teosofia egiziana all'età presso a poco del nostro scrittore:

« Tutta la natura cosmica porga ascolto al mio canto! Apriti, o terra, si apra d'innanzi a me la barriera dell'abisso, e le foreste rattengano il respiro! Io inalzo un inno al Signore della natura, al Tutto e all'Uno. Apritevi, o cieli, tacciano i venti, il circuito immortale di Dio (1) ascolti la mia parola. Io inalzo un canto al Fattore di tutte le cose, a Lui che ha condensato la terra, che ha sospeso i cieli, che ha disposto, separandola dall'oceano, la dolce acqua per riversarla sopra la terra universa, sì che, priva di stabile ricettacolo, servisse al nutrimento e alla generazione di tutti gli uomini; a Lui che ha ordinato e prodotto il fuoco per ogni uso degli dèi e degli uomini.

« Tutti diamo benedizione a Lui, che abita negli altissimi cieli, al Fattore d'ogni natura.

« Egli è l'occhio della mia mente; Egli accoglierà la lode di tutti i miei sensi.

« Potenze tutte del mio spirito, inneggiate all'Uno e al Tutto; unitevi nel canto alla mia volontà voi tutti, o sentimenti miei.

« O santa luce intellettuale! il raggio intelligibile riceve luce solo da Te.

« Inneggiando io godo nell'esultanza della mia mente.

« Potenze tutte spirituali, inneggiate in me. E tu, virtù della continenza, inneggia; tu, giustizia, inneggia per me al giusto. Armonia dei miei pensieri, inneggia per me al Tutto. O verità, canta l'eterno Vero; o bene, canta l'eterno Bene; o vita, o luce, cantate l'eterna Vita e la Luce eterna, a cui s'inalza da noi la benedizione.

« Ti rendo grazie, o Padre, energia delle mie potenze, ti rendo grazie, o Dio, forza delle mie facoltà. Il tuo Verbo per mezzo mio ti canta, e tutto ricevi nel tuo Verbo come razionale offerta.

(1) Cioè l'universo.

« Così gridano le potenze spirituali in me, così inneggiano a Te che sei il Tutto; compiono la tua volontà, e la tua volontà dipende da Te, e su Te si appoggia il tutto.

« Accogli da tutti la razionale offerta.

« O Vita, salva il tutto in noi, o Luce, illumina.

« O Dio, crea in noi la creatura spirituale..... »

Concetti non meno astrusi e non meno profondi troviamo nei documenti della devozione privata, cioè nelle numerose formule di scongiuro usate presso gli Egiziani, e delle quali molti esemplari furono pubblicati, trascritti da antichi papiri. Molte ne offre il già citato Reitzenstein, e percorrendo quelle preghiere vi incontriamo tutti i termini usati da Arnobio per parlare di Dio, e ancora altri più espressivi e più densi di entusiasmo religioso. Una preghiera che trovasi in un papiro di Leida (REITZENST., p. 15) comincia: « Vieni dai quattro venti, onnipotente, ispiratore dell'anima vivente negli uomini, Tu il cui nome è nascosto nè può essere proferito da uomo... ecc. ».

Un'altra preghiera (*ibid.* p. 22) comincia: « Te solo invoco, che imperi nel mondo sugli dèi e sugli uomini, che trasformi te stesso in sacre forme [1] e che dal nulla puoi chiamare gli esseri alla vita, e dalla vita poi farli ripiombare nel nulla... ecc. ».

Un'altra preghiera (*ibid.* p. 23) dice che *all'apparire del dio si fece la luce e fu fatto il mondo* (σοῦ γὰρ φανέντος καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη...).

Troviamo in un'altra il termine *invisibile* attribuito al dio, il quale è poi detto *dio vivente:* « T'invoco, o dio vivente, dio fiammeggiante, invisibile generatore della luce (ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα) » (*ibid.* p. 25).

Un'altra preghiera invoca il dio come *sacra luce,* sacra fiamma, larghezza, profondità, lunghezza, altezza, visione... Altre contengono il termine: *dio massimo* (μέγιστος θεός) che

[1] Il dio *Thot* si trasforma secondo i varii aspetti della zona celeste.

con quello di *invisibilis* formano l'ossatura teosofica della preghiera di Arnobio sopra citata (V. presso REITZENST., p. 26, 28) (1).

Questi raffronti, che sembrano estranei all'argomento, servono a rilevare anzitutto che l'opera di Arnobio è concepita e scritta al di fuori dell'insegnamento cristiano: è il primo caso di un apologista del cristianesimo il quale non è ancora cristiano. Forse fu questo il motivo per cui Lattanzio, se conobbe l'opera di Arnobio, non ne tenne conto.

Si potrebbe forse dire la stessa cosa di Minucio Felice e del suo dialogo *Octavius*, in quanto i concetti dottrinali propriamente cristiani in questo contenuti sono presi a prestito da Tertulliano e non rappresentano una coltura religiosa decisamente cristiana nell'autore. Ma Minucio ha saputo, con sagaci ricuciture, dare al suo scritto una vernice dottrinale che non troviamo affatto in Arnobio. Un secondo rilievo, che risulta dai raffronti sopra riferiti, è che quell'indeterminato senso religioso con cui lo scrittore si sforza di contrapporre l'idea del Dio unico alla polimorfa struttura degli abitatori d'Olimpo, si presenta come un riflesso, cosciente o no, del misticismo egiziano.

A questo punto, e dopo questi raffronti, potrebbe sorgere un sospetto: fu mai cristiano Arnobio? Parrà strana la domanda, dopo le osservazioni fatte sopra e i luoghi citati di Arn. e di S. Ger., ma potrebbe pur essere che un rétore, mosso da simpatia per una religione perseguitata e innocente, cedesse alla tentazione di assumerne le difese in una sonora e vasta arringa, man mano ingrandita e arricchita con aggiunte piene di una erudizione di seconda mano, senza per questo decidersi alla professione vera e propria di cristiano e di membro effettivo della Chiesa. Tuttavia S. Gerolamo, nella citata notizia del *Chronicon*, dice che il nostro

(1) REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 26, μέγιστος θεός; V. pure *ibid.* p. 28, ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγιστον θεὸν τὸν ἀέναον (eterno) κύριον etc.

scrittore compose i suoi libri *Adversus Nationes* per provare la sincerità delle sue intenzioni d'abbandonare il paganesimo: «... elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros, et tandem, veluti quibusdam obsidibus pietatis, foedus impetravit ». Non sembra che S. Gerolamo abbia mai dubitato dell'adesione di Arnobio al cristianesimo; d'altra parte, l'averlo inserito nel Catalogo degli scrittori cristiani, è un fatto che dimostra essere stato Arnobio ritenuto come cristiano per comune opinione all'epoca in cui il *De viris illustribus* geronimiano fu scritto, cioè nel 392. Noi riteniamo che tale egli sia stato, e abbiamo già additato i motivi più probabili della sua conversione. Il sospetto sopra accennato potrebbe sorgere, oltre che per le ragioni ora esposte, anche perchè all'età di Arnobio era ormai venuto di moda nelle scuole retoriche il tema polemico intorno al cristianesimo, e ne è prova il già citato dialogo *Octavius*, che a mio avviso è opera non anteriore alla fine del III secolo. In quel dialogo infatti sono poste artificiosamente a confronto, anzi a contrasto, le due tesi opposte, cristiana e pagana: questa affidata al pagano Cecilio, quella, al cristiano Ottavio. Giudice e arbitro imparziale fra i due è l'autore stesso, Minucio Felice, il quale finisce per aggiudicare la palma all'oratore cristiano. La struttura dell'*Octavius* dimostra che era invalso il costume di contrapporre i due soggetti a scopo di esercitazione retorica; si deve ritenere quindi che allo stesso scopo si trattasse separatamente nelle scuole retoriche or l'uno or l'altro tema, perchè l'allievo vi facesse prova della sua abilità, magari sostenendo successivamente le ragioni dell'una e dell'altra delle due tesi opposte.

Si può riscontrare un simile carattere in Arnobio? Se si tiene conto della estensione complessiva dell'opera, non si può in alcun modo ravvisarvi le forme d'una esercitazione scolastica. Troppo vasto è il disegno e troppo densa è in certi punti l'erudizione di cui l'Autore fa sfoggio. Neppure considerando separatamente i singoli libri si può ridurli ai limiti di una, per quanto vasta, *declamatio invectiva*. Certamente

molte parti dell'opera, prese separatamente e analizzate nella loro struttura, ci si presentano come vere *declamationes* su questioni attinenti al tema generale, che è una invettiva a fondo contro il paganesimo. Tale, ad esempio, è lo sviluppo dei primi capitoli (I, 1-6) sul tema « non si devono imputare al cristianesimo le pubbliche calamità »; tale pure la caratteristica dimostrazione (I, 59) sviluppata sul tema: che le regole grammaticali sono dettate da consuetudine, senz'alcun fondamento in natura; per scagionare il cristianesimo dall'accusa di rozzezza letteraria. Tale anche, per non citarne altre, l'esposizione di I, 47-50 intorno alle *virtutes Christi*, cioè alle opere meravigliose che ne mostrano la virtù e natura divina. In questa esposizione, lo scrittore indulge all'effetto retorico, con sì poco criterio, da fare di Cristo una specie di mago-taumaturgo, con grottesche e manierate amplificazioni in quel suo stile così pesantemente agghindato.

Per dirlo ancora una volta, non crediamo che si possa dubitare della sincerità di Arnobio nell'assumere la difesa del cristianesimo. Anche come esercitazione retorica, un tale assunto, da parte di un rétore d'una certa rinomanza, sarebbe stato, dopo gli editti del marzo 303, un gioco assai pericoloso. Ma la struttura del discorso arnobiano ha tuttavia questo carattere: cioè presenta un costante artificio, che potrebbe essere ugualmente posto a servigio di una passione vera o di un entusiasmo simulato; e ciò anche nei luoghi dove sembra esplodere la fede in un eroico grido di protesta e di condanna, dove lo scrittore si atteggia a vindice di molti innocenti bistrattati e di una grande idea disconosciuta e perseguitata. Per esempio, ecco un passo, già sopra riferito, che ha tutto il tono di un accorato rimpianto e d'una spontanea confessione (I, 39): « O cecità, io veneravo poc'anzi i simulacri cavati fuori dalle fornaci, gli dèi foggiati col martello sulle incùdini, le zanne degli elefanti (cioè: statue d'avorio); cenci dipinti pendenti da vecchi

alberi; se m'imbattevo in una pietra spalmata e impiastricciata d'olivo la inchinavo, le rivolgevo la parola, chiedevo favori ai sordi tronchi: e frattanto recavo grave infamia a quegli stessi numi in cui avevo posto fede, mentre facevo dèi i pali, le pietre, le ossa, o credevo che gli dèi in cotali materie avessero sede. Ormai, guidato da tanto Maestro sul cammino della verità, so che cosa siano tutte quelle figure, loro attribuisco quello che si meritano, senza più recare ignominia al nome divino, a ciascuno, persona o animale, assegno ciò che gli spetta, senza confusione di gradi o dignità. Non dovremo dunque assegnare a Cristo onore e natura divina? Non si dovrà rendere a lui il più eminente culto divino che imaginare si possa, mentre abbiamo da lui ricevuto sì grandi beni nella vita mortale, e, giunto che sarà il giorno eterno, più grandi ne attendiamo? ».

Per valutare questo passo secondo la sua più logica significazione, conviene considerarlo in rapporto con quello che nel testo lo precede. Prendendolo separatamente, esso si presenta come una testimonianza personale dell'autore circa il suo stato d'animo in una vigilia di battesimo cristiano, e come tale lo abbiamo considerato al principio di questo studio, seguendo le comuni opinioni. Osserviamo invece più da vicino il testo, di cui queste esclamazioni così concitate e in apparenza commosse, sono la battuta finale. Quel tratto (cap. 37-38) è uno *sviluppo* retorico a confutazione dell'accusa: « i cristiani adorano un uomo mortale » (*natum hominem colimus,* ibid. 37). Ecco una delle molte *tesi* di cui si compone il lungo e sonante discorso d'Arnobio. La confutazione di quest'accusa si svolge su questi motivi: 1) voi pure adorate uomini mortali (*retorsio*); 2) se anche fosse vero che Cristo è uomo mortale, meriterebbe onori divini più dei vostri numi che, uomini essi pure (concetto evemeristico) furono deificati per meriti immensamente minori; 3) seguono gli *exempla:* Libero, Cerere, Esculapio, Minerva, Trittólemo, Ercole; 4) i meriti di Cristo verso gli uomini. In quest'ultima parte dello sviluppo, cioè nel descrivere i

favori da Cristo recati agli uomini, lo scrittore devia per tutti i sentieri più equivoci della teosofia egiziana, accumulando i più diversi concetti, lungi da ogni forma del pensiero cristiano. Il Cristo di Arnobio diventa un qualche cosa come il *Thot* o la *Iside* della religione niliaca, mostruosamente disforme dalla notizia dei Vangeli. Ed è veramente strano che questo rétore, che voleva dar saggio dei suoi sensi cristiani scrivendo i libri della sua apologia antipagana, non si desse cura di premettervi una attenta lettura dei Vangeli!

Ecco i favori recati da Cristo agli uomini secondo Arnobio (I, 37-38):

Qui (Christus) ab erroribus nos magnis, insinuata veritate traduxit;

qui, velut caecos passim ac sine rectore gradientes, a deruptis, a deviis locis, planioribus reddidit;

qui, quod frugiferum primo atque humano generi salutare, deus monstravit quid sit, quis, quantus et qualis;

qui profundas eius atque inenarrabiles altitudines, quantum nostra quivit mediocritas, capere et intellegere permisit et docuit;

qui, quo auctore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus, fecit benignissime sciri;

qui nativitatis eius (*scil.* dei) exprompsit genus et nullius aliquando cognitione praesumptam, materiam illius (*scil.* dei);

unde ignibus solis genitalis fervor adscitur;

cur luna semper in mutuis damnis ac crementis ⟨sit⟩, annualibus casibus lucem atque obscuritatem resumens;

animalium origo quae sit;

rationes quas habeant semina;

quis ipsum finxerit hominem;

quis informarit;

vel ex materiae quo genere constructionem ipsam confirmaverit corporum;

quid sit sensus;

quid anima: advolaritne ad nos sponte, an cum ipsis sata sit et procreata visceribus; mortis particeps degat an immortalitatis perpetuitate donata sit;

qui status nos maneat, cum dissolutis abierimus a membris: victurine nos simus, an memoriam nullam nostri sensus et recordationis habituri;

qui (*scil.* Christus) arrogantiam constrinxit nostram et elatas supercilio cervices modum fecit suae infirmitatis agnoscere;

qui animantia monstravit informia nos esse, vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire, et quae nostros sita sunt ante oculos, non videre;

qui, quod omnia superavit et transgressum est munera, a religionibus nos falsis religionem traduxit ad veram;

qui ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis luto ad sidera sublevavit et caelum, et cum domino rerum deo supplicationum fecit verba atque orationum conloquia miscere. Venerabar etc. (Vedi più indietro).

Questa esposizione dei *beneficia Christi* si presenta come saggio caratteristico di quel confuso miscuglio di concetti, che durante il III secolo si venne elaborando ai margini della dottrina cristiana autentica, e che si potrebbe qualificare come dottrina *paracristiana*. Gli elementi di questa miscela derivano in modo particolare da due correnti di pensiero, cioè dal neoplatonismo e dalla religione egiziana. Sullo sfondo di questo duplice tessuto ideale, emergono qua e là infiltrazioni del dualismo a cui s'ispira il pensiero religioso delle civiltà iraniche. Da questa specie di nebulosa teosofica emanarono i varii insegnamenti della *gnosi*, la quale, considerata come deviazione dal cristianesimo autentico, è trattata come una molteplice eresia e venne esaminata e confutata da dottori cristiani a quella contemporanei, cioè Ireneo di Lione e Ippolito romano. Fortemente contaminati da quella teosofia furono, come è noto, una buona parte dei testi apocrifi del Nuovo Testamento (Vangeli, *Atti*, *Apocalissi*

apocrife) e certi altri testi, come le *Odi di Salomone,* gli *Inni* di Sinesio, il *Pastore* di Ermas.

Che dire dei rapporti di Arnobio con quella densa e multiforme elaborazione mistica, di cui l'ambiente dottrinale del II-III secolo era così sàturo? Egli era essenzialmente un rétore, vale a dire un maestro di parole. Come tale, doveva avere una coltura che non andava oltre la grammatica, intesa questa disciplina nel significato antico, comprendente cioè tutte le dottrine del bel parlare. Ma, come ho già osservato, la notizia di certi principii religiosi del mondo ideale egiziano era così diffusa da diventare patrimonio anche d'una coltura limitata. Inoltre, l'usanza di discutere nelle scuole, come esercizio di declamazione, la tesi cristiana e quella pagana poste fra loro in contrasto dialettico, polemico e oratorio, induceva necessariamente ad acquistarsi certe nozioni generali, e talora anche spunti di carattere esoterico, che si prestassero agli scopi di uno sviluppo declamatorio.

Ciò posto, esaminando il tratto sopra riferito di Arnobio sui *beneficia Christi,* noi rileviamo anzitutto la sua particolare struttura *litanica,* determinata dall'artifizio della *anafora,* che si prolunga per una intiera pagina (I, 37-38). Tale struttura *litanica,* che si avvicina più alla divisione strofica d'un canto lirico che alla concinnità della prosa, ricorda assai da vicino una forma eucologica molto usitata nel culto egiziano di Iside, e di cui ci giunsero parecchi esemplari. In queste formole di preghiera la dea Iside, parlando in prima persona, espone tutte le ragioni del suo culto e i beneficii da lei fatti alla sua terra e al suo popolo, e ogni frase comincia invariabilmente con le parole: *Io sono Iside che* ecc. Questa struttura eucologica litanica in prima persona, somiglia al passo arnobiano sopra riferito, nel quale i *beneficia Christi* vengono esposti con la persistente anafora *qui* ecc. Anche nei *concetti* si può notare qualche sorprendente analogia fra

Arnobio e la mistica isiaca. In una delle accennate preghiere a Iside [1], pubblicata recentemente, la dea si vanta di avere insegnato agli uomini tutti i secreti della natura, e fra l'altro, d'avere ordinato il corso del sole e della luna: « Io ho ordinato insieme il cammino del sole e della luna »; e Arnobio attribuisce a Cristo qualche cosa di simile, quando dice che avrebbe insegnato: « cur luna semper in mutuis damnis ac crementis sit » etc. (vedi sopra). Così, Arnobio dice che Cristo insegnò: « quo auctore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus », dove apparisce il concetto del *pater mundi,* il quale deriva dalla teosofia ermetica, come si vede per es. da *Poimandres* XII [2]: « Tutto questo mondo, grande dio e imagine del dio più grande e a quello unito e conforme sempre all'ordinamento e al volere del padre, è pienezza di vita..... Infatti il padre suo volle che esso fosse vivente... onde necessariamente esso pure è dio ».

Nè bisogna meravigliarsi nel constatare queste infiltrazioni ermetiche in uno scrittore che ha assunto la difesa del cristianesimo contro le *Nationes,* cioè i popoli (*Gentes*) pagani. In Arnobio tali infiltrazioni sono forse inconsapevoli e dipendono, più che da una cultura teosofica dello scrittore, da una certa *saturazione d'ambiente,* per cui quelle idee e nozioni venivano man mano assimilate. Ma troviamo lo stesso fatto in altri scrittori cristiani, non solo greci, ma pure in un insigne apologista latino, Lattanzio, africano egli pure e imbevuto di concetti religiosi egiziani. Lattanzio infatti cita ripetutamente *Ermete Trismegisto* accanto ai profeti della Bibbia, e in un passo delle *Institutiones* (IV, 12, 3; cfr. *Epitome,* c. 39) cita un testo delle *Odi di Salomone,* carmi apocrifi e ispirati alla mistica esoterica di cui discorriamo. A differenza di Arnobio, che sembra subire inconsciamente

[1] Trovata su una stela a Kyme d'Eolide, nel 1927. Vedi « Revue des études grecques », vol. 42, 1929, aprile-giugno, p. 138. Sui concetti isiaci in Arnobio vedi anche più avanti, p. 39-40.

[2] REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 26; MÉNARD, *Hermès Trismégiste,* p. 83.

l'influenza di un pensiero estraneo all'insegnamento cristiano, e solo per ignoranza lo presenta come dottrina cristiana, Lattanzio si appella di proposito e per sistema all'autorità di testimonianze così equivoche. Egli vuole combattere il pensiero pagano appoggiandosi ad autorità che ottengano consenso dai pagani stessi, perchè sono tratte dai loro libri e dalle loro dottrine: perciò abbonda di citazioni desunte dagli *oracoli apollinei,* dai *carmi orfici,* dai *libri ermetici.* Un tale metodo polemico parve a Lattanzio l'unico efficace, in una età in cui il cristianesimo era fatto segno a una serie di attacchi, sviluppati con pretese filosofiche, da scrittori pagani che non erano disposti a riconoscere un'autorità indiscutibile alla Bibbia. Non si potrebbe dire se e fino a qual punto un tale sistema di difesa abbia potuto convincere avversarii ostinati e non sempre in buona fede: certo è che esso sistema destò non poche diffidenze presso i più autorevoli rappresentanti del pensiero cristiano; fra questi, S. Gerolamo, che del resto in più occasioni manifesta grande ammirazione per Lattanzio come scrittore, non dissimula le sue riserve riguardo alla saldezza della dottrina lattanziana, e il suo giudizio è particolarmente espresso in quel passo già citato della *Epist.* 58, che dice: « Lactantius, quasi quidam fluvius eloquentiae tullianae, utinam tam nostra adfirmare potuisset, quam facile aliena destruxit! ».

S. Gerolamo pare aver giudicato più severamente Lattanzio che Arnobio. Mentre dice che Lattanzio non seppe difendere le ragioni cristiane e solo riuscì a demolire la causa pagana, chiama *luculentissimi* i libri arnobiani. Ciò si spiega forse pel fatto che S. Gerolamo non considera Arnobio propriamente come un maestro del pensiero cristiano, ma soltanto come un oppugnatore del paganesimo. Come tale, non esige da lui una organica esposizione della dottrina, nè di ciò lo crede capace. Lattanzio invece ebbe l'intento di *ricostruire,* si presentò come difensore della dottrina cristiana e si accinse a esporla sistematicamente. In quest'impresa rivelò tutte le sue deficienze e si espose alle giuste

critiche del severo e dottissimo dalmata, che tacitamente lo rimprovera d'avere inquinato l'insegnamento cristiano con elementi eterogenei volutamente introdotti, e non sufficientemente valutati.

II. — La tradizione manoscritta dei libri arnobiani.

I libri *Adversus Nationes* erano conosciuti alla fine del IV secolo (anno 392) quando S. Gerolamo scriveva il suo Catalogo degli scrittori cristiani, il primo abbozzo d'una Storia della letteratura cristiana: ... *quae vulgo exstant volumina.* Questa notizia dimostra che, nonostante la soverchia artificiosità dello stile, quei libri erano allora apprezzati e ricercati. In seguito essi perdettero assai di importanza, quando la polemica antipagana cessò di essere una necessità e col sorgere di altri scrittori, che seppero dare anche a quella polemica (risorta e riaccesasi dopo l'invasione gotica del 410) un indirizzo nuovo, con un'ampiezza di indagine immensamente superiore. Così vennero man mano perduti di vista, fino al punto da scomparire quasi dalla tradizione manoscritta. Un erudito domenicano, Vincenzo di Beauvais (Bellovacensis), che nel XIII secolo compose un'enciclopedia, vasta per quei tempi, dal titolo: *Speculum maius*, riassume quali erano le conoscenze sue e dei suoi contemporanei, specialmente in Francia, nell'età che seguì immediatamente a quella dei grandi maestri della Scolastica. Lo *Speculum* del Bellovacense è distinto in quattro parti: *Naturale - Doctrinale - Historiale - Morale* (quest'ultimo non è opera di Vincenzo di Beauvais). Nella terza parte, *Speculum historiale*, abbiamo una serie di importanti notizie storico-letterarie, che compongono un prospetto delle conoscenze che allora si avevano riguardo agli antichi scrittori cristiani. Importa rilevare che Arnobio non era noto al Bellovacense, non sappiamo se per non averne trovato alcun codice, o perchè,

pur conoscendone il nome, trascurasse di farne ricerca [1]. Se Vincenzo trascurò la ricerca di codici d'Arnobio, ciò si spiega con le stesse ragioni per cui trascurò pure le opere d'altri antichi scrittori, quali Minucio Felice, Tertulliano, Lattanzio, Commodiano, Claudio Mario Vittore e altri, sui quali era stata diffusa una più o meno densa ombra di diffidenza riguardo alla dottrina. Degli scrittori qui nominati, a dir vero, non sarebbe stato facile al Bellovacense rintracciare codici. Di Minucio, per es., abbiamo un solo manoscritto, lo stesso, come è risaputo, che ci ha conservato i libri di Arnobio. Di Commodiano pochissimi sono i mss. superstiti per le *Instructiones*, uno solo pel cosidetto *Carmen apologeticum* [2]. Anche del poema *Alethía* di Cl. M. Vittore (m. dopo il 425) ci è conservato un solo manoscritto, sul quale lo Schenkl ha dato la ediz. critica in *CSEL*, vol. XVI (Vienna, 1888). E a dir vero, se nel XIII secolo alcuno avesse voluto fare ricerca di codici di Arnobio, difficilmente ne avrebbe trovati: certo nelle abbazie della Francia non ne esisteva neppure uno. Infatti l'unico ms. d'Arnobio, ora *Parisinus 1661, saec.* IX, come avverte Reifferscheid (Praef. p. VII), proveniva dalla Germania o dalla Svizzera. Gli antichi Cataloghi di mss. francesi indicano alcuni codici di Arnobio, ma non si tratta del nostro, sibbene d'un altro più recente (*Arnobius iunior*), il quale non era africano, ma romano o gallico, e di cui ci sono conservati i seguenti scritti: *a*) *Un Commentario sui Salmi* (MIGNE, *P. L.* 53, 569-580); *b*) *Praedestinatus, sive praedestinatorum haeresis refutatio* (MIGNE, *P. L.* 53, 587-672); *c*) *Conflictus Arnobii catholici cum Serapione aegyptio* (dialogo contro i Monofisiti, MIGNE, *P. L.* 53, 239-322); *d*) *Libellus ad*

(1) Sulle conoscenze letterarie cristiane del Bellovacense, vedi lo studio di ROBERTO VALENTINI in « Didaskaleion », anno IV, 1915, fasc. 1-2, pagg. 159-167.

(2) Ho dimostrato in una mia breve Memoria, che questo poema è un agglomerato di varii elementi d'indole antigiudaica (affine ai *Carmina Sibyllina*), catechetica, millenaristica. Vedi in « Didaskaleion » N. S., I (1923), fasc. 3, p. 108 e segg.

Gregoriam (trattato morale, scoperto e pubblicato da DOM GERMAIN MORIN in « Anecdota Maredsolana » serie 2ª, vol. I, 1913, pagg. 383-465). Di questo Arnobio iuniore esistevano codici nelle antiche abbazie di St. Riquier, Lorsch, Würtzburg, nel secolo IX. Esso era noto a scrittori di quell'età, come Eulogio di Cordova, che però lo confonde (citando il Commentario ai Salmi) con Arnobio di Sicca, cioè col nostro rétore [1].

Ma la scomparsa dei libri *Adversus Nationes* di Arnobio Afro cominciò a effettuarsi assai più presto del secolo IX. Su di essi, fino dal tempo di S. Gerolamo, si erano sollevati serii dubbi quanto alla dottrina, ed erano considerati con diffidenza. S. Gerolamo sembra avere avuto due atteggiamenti distinti riguardo a quei libri e alla loro dottrina. Nel *Catalogo* e nel *Chronicon* già citati non v'è ombra di sospetto; così pure nella *Epistola ad Magnum*, dove li ricorda col semplice accenno: « Septem libros adversus Gentes Arnobius edidit ».

Invece nella *Epist. ad Tranquillinum* si esprime con molte riserve. Quella epistola risponde a una consultazione circa le opere di Origene, se siano da leggere o no. S. Gerolamo cautamente evita di pronunziare una sentenza definitiva e generale e dice: « Ego Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quo modo Tertullianum, Novatum (leggi *Novatianum*), Arnobium, Apollinarium et nonnullos ecclesiasticos scriptores graecos pariter et latinos, ut bona eligamus vitemusque contraria ... ».

Questo secondo atteggiamento di S. Gerolamo corrisponde indubbiamente alle direttive della Chiesa romana, e agli indirizzi dati da papa S. Damaso (366-384) alla disciplina dello scrivere e del leggere, in tutto ciò che riguardava la dottrina e la tradizione cattolica. Secondo una congettura non certo infondata, in Roma e al tempo di S. Damaso papa,

[1] V. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, I, p. 359 e 428. München, 1911.

si sarebbe cominciato a redigere quell'indice di libri, che fu poi attribuito a papa Gelasio I (492-496) sotto il titolo di *Decretum Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris* e che si estende nelle designazioni (che vennero man mano accresciute) fino al tempo di papa Leone Magno (440-461) [1]. Quella lista pseudogelasiana, che si può considerare come il più antico « Index librorum prohibitorum » stabilisce come criterio che si debbano accogliere senza alcuna riserva soltanto « opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a sanctae Romanae ecclesiae consortio deviarunt, nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communicationi per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes ». Con questa norma, si propongono quali scrittori *legendi*, ossia *recipiendi* senza alcuna esitazione gli *opuscula* di Cipriano, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino, Gerolamo, Prospero Aquitano, fra i latini; e fra i Greci: Gregorio Nazianzeno, Basilio, Atanasio, Crisostomo, Cirillo alessandrino. Invece sono elencati come *opuscula apocrypha* (ossia *non recipiendi libri*) gli scritti di Tertulliano, Arnobio fra i latini, Origene fra i greci.

Fino dal secolo V adunque i libri arnobiani erano stati diffidati accanto a quelli di Tertulliano: ciò spiega in parte la loro graduale scomparsa: dico *in parte*, perchè le opere di Tertulliano, sebbene designate nel *Decretum* come *opuscula apocrypha*, non incorsero nella stessa sorte, e, ad eccezione di una, cioè i due libri *Ad Nationes*, che sono conservati in un solo codice (*Agobardinus*, oggi *Parisinus lat.* 1622, del sec. IX), tutte le altre ci sono giunte in un buon numero di mss.

Secondo Reifferscheid (Praef. cit.) l'unico manoscritto che ci ha conservato i sette libri *Adversus Nationes*, ai quali tien dietro, come VIII libro, l'*Octavius* di Minucio Felice (*Codice Paris. lat.* 1661) fu scritto nel secolo nono; è in carattere minuscolo e deriverebbe da un esemplare pure minuscolo in caratteri langobardici; questo minuscolo però risalirebbe

(1) V. E. von Dobschütz, *Decretum Gelasianum* etc., Lipsia, 19 2

a sua volta, o direttamente o con qualche intermedio, a un unciale (pag. IX).

Come fu già accennato, questo ms. non deriva dalla Francia, ma dalla Germania o dalla Svizzera. Ciò risulta chiaramente da quanto dice il primo editore di Arnobio, l'umanista Fausto Sabeo, che curò la *editio princeps* nel 1543. Il Sabeo era allora in Roma, custode della biblioteca vaticana, sotto il papa Paolo III. Egli diede la stampa dei libri arnobiani e di Minucio valendosi di quell'unico manoscritto, come si può rilevare confrontando la stampa col codice; inoltre nella Prefazione il Sabeo parla di un solo codice, e dice espressamente che quello non apparteneva alla biblioteca papale, ma era sua proprietà privata, e lo aveva portato seco a Roma: « iure enim belli meus est Arnobius, quem *e media barbarie* non sine dispendio et discrimine eripuerim » (REIFF., *ibid.*). Le parole *e media barbarie* significano che il codice proveniva da una località di paese germanico. Da Roma, il Sabeo portò seco il codice e insieme con quello anche una copia della stampa, per fare omaggio dell'uno e dell'altra al re francese Francesco I: così fu che il codice emigrò nella Francia. Al tempo di Enrico II esso trovavasi nella biblioteca reale, come si ricava da quanto è ancora scritto sulla copertura. Nel 1583 Fulvio Orsini curò un'altra edizione di Arnobio, in Roma: da quanto egli dice nella Prefazione circa i mezzi di cui fece uso per emendare il testo, appare che non aveva quivi alcun manoscritto a sua disposizione.

Dall'età umanistica in poi crebbe l'interesse per lo studio del testo arnobiano, e di ciò fanno fede le numerose edizioni. Dopo quelle romane del *Sabeo* (1543), e dell'*Orsini* (1583), e dopo quelle di *Sigismondo Gelenio* (Basilea, 1546), del *Salmasio* (Leida, 1651) del *Rigalzio* e di altri, vennero quelle moderne dell'*Orelli* (Lipsia, 1816, riprodotta in MIGNE, *P. L.*, vol. 5); quella dello *Hildebrand* (Halle, 1844); quella di *Oehler* (Gersdorf, 1846, Biblioth. Patrum ecclesiasticorum, vol. XII) e finalmente quella citata di *Reifferscheid* in *CSEL*, vol. XVI, Vienna, 1875, ristampata nel 1890.

III. — La prima apologia arnobiana (*Adv. Nat.* I. I).

Il discorso di Arnobio si volge fino dall'inizio del libro I contro un'accusa che già era stata presa a confutare da S. Cipriano nell'opuscolo apologetico *Adversus Demetrianum*. La tesi avversaria è enunciata da Arnobio e da Cipriano in termini molto somiglianti: il che ci fa ritenere come certo che Arnobio ebbe dinanzi l'opuscolo ciprianeo.

Arnob., I, 1.

Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari, et velut quiddam promptum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites, derelictis curis solemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos, statui pro captu et mediocritate sermonis contraire invidiae et calumniosas dissolvere criminationes: ne aut illi sibi videantur, popularia dum verba depromunt, magnum aliquid dicere; aut si nos talibus continuerimus a litibus, obtinuisse se causam putent, victam sui vitio, non assertorum silentio destitutam.

Cyprian., *Adv. Dem.*, 2.

..... Sed enim cum dicas plurimos conqueri et quod bella crebrius surgant, quod lues, quod fames saeviant, quodque imbres et pluvias serena longa suspendant, nobis imputari: tacere ultra non oportet, ne iam non verecundiae sed diffidentiae esse incipiat quod tacemus, et dum criminationes falsas contemnimus refutare, videamur crimen agnoscere.

Cipriano svolge la difesa insistendo su due punti: primo, che la frequenza dei mali dovuti a perturbazioni cosmiche, dipende dal fatto che il mondo è ormai vecchio e vicino alla sua fine; secondo, che questi e altri mali sono un castigo di Dio, sdegnato delle persecuzioni anticristiane.

Arnobio si allontana da questo schema di difesa e procede più ampiamente, con una serie di tesi che si susseguono, non sempre logicamente collegate. La prima tesi opposta da Arnobio agli avversari è « la stabilità delle leggi naturali »: « quidnam inusitatum, quid incognitum, quid contra leges principaliter (= a Deo principe) institutas aut sensit aut passa est rerum ipsa quae dicitur appellaturque natura? » (I, 2). La dimostrazione di questa tesi si svolge con lunga serie di *exempla* (παραδείγματα) in forma interrogativa. Come elemento di sviluppo è introdotta una *obiezione* degli avversarii: « Sed pestilentias, inquiunt, et siccitates, bella, frugum inopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxias, quibus negotia incursantur humana, dii nobis important, iniuriis vestris atque offensionibus exasperati » (I, 3). Presentata come obiezione, questa accusa deve servire all'architettura del discorso retorico; nel fatto però essa non è che una *ripetizione* della tesi generale avversaria già enunciata al principio: « postquam esse in mundo christiana gens coepit... multiformibus malis affectum esse genus humanum.... ». La risposta alla obiezione (ossia alla tesi ripetuta in forma di obiezione) comprende due punti: primo, che quei malanni non poterono essere sconosciuti all'antichità prima dell'avvento cristiano, perchè di essi malanni erano già noti i *nomi* [1]; secondo, che questi malanni sono accaduti frequentemente e con gravissime conseguenze per nazioni e città anche nelle età precedenti alla diffusione del cristianesimo. Non è il primo Arnobio a svolgere quest'argomento. Già Tertulliano lo aveva toccato in un passo del libro I *Ad Nationes* (capitolo 9) e in un altro molto somigliante dell'*Apologeticum* (capitolo 40). I due passi tertullianei furono

[1] Questo sviluppo retorico sui *nomina* ricorda quello che trovasi in Tertulliano *Ad Nationes*, I, 3 contro il sistema di condannare i cristiani solo per causa del *nome:* « Itaque de nominis merito (= colpa) si qui reatus est nominum, si qua accusatio vocabulorum, ego arbitror nullam esse vocabulo aut nomini querelam etc. ».

indubbiamente presenti ad Arnobio, come lo dimostra un semplice raffronto:

TERTULL., *Ad Nationes,* I, 9.

Sane ... enumerem necesse est, ut vos recognoscendo miremini, in quantam stultitiam incidatis, qui omnis cladis publicae vel iniuriae nos causas esse vultis. Si Tiberis redundavit, si Nilus non redundavit, si caelum stetit, si terra movit, si lues aestiva vastavit, si fames adflixit, statim omnium vox: Christianorum meritum! Opinor, ut contemptores deorum vestrorum haec iacula eorum provocamus! Ut supra edidimus, (cap. 7) aetatis nostrae nondum anni ducenti. Quantae clades ante id spatium supra universum orbem singulas urbes et provincias ceciderunt, quanta bella externa et intestina? Quot pestes, fames, ignes, hiatus motusque terrarum saeculum digessit? Ubi tunc christiani, cum res Romana tot historias laborum suorum subministravit? Ubi tunc christiani, cum Hiera, Anaphe et Delos et Rhodos et Cea insula multis cum milibus hominum pessum ierunt, vel quam Plato memorat maiorem [1] Asia aut Africa in Atlantico mari mersam? Cum Vulsinios de caelo, Tarpeios de suo monte perfudit ignis? cum terrae motu mare Corinthium ereptum est? cum totum orbem cataclysmus abolevit? ubi tunc, non dicam contemptores deorum christiani, sed ipsi dei vestri etc.

TERTULL., *Apologeticum,* 40.

...... qui adversus sanguinem innocentium conclamant, praetexentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi a primordio temporum christianos esse in causa. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: christianos ad leonem! tantos ad unum?

Oro vos, ante Tiberium, id est ante Christi adventum, quantae clades orbem et urbem ceciderunt? Legimus Hieran, Anaphen et Delon et Rhodon et Co insulas multis cum milibus hominum pessum abisse. Memorat et Plato maiorem Asiae vel Africae terram Atlantico mari ereptam. Sed et mare Corinthium terrae motus ebibit et vis undarum Lucaniam abscisam in Siciliae nomen relegavit. Haec utique non sine iniuria incolentium accidere potuerunt. Ubi vero tunc, non dicam deorum vestrorum contemptores christiani, sed ipsi dei vestri, cum totum orbem cataclysmus abolevit, vel, ut Plato putavit, campestre solummodo? etc.

[1] Sottinteso *insulam,* oppure *insula.*

Si confrontino questi due passi paralleli, con ARNOBIO, I, 5:

> « Ut ante millia annorum decem ab insula quae perhibetur Atlantica Neptuni, sicut Plato demonstrat, magna erumperet vis hominum ut innumeras funditus deleret atque extingueret nationes, nos fuimus causa? » etc.

e poco prima, l'accenno al diluvio (I, 4):

> « Quando est humanum genus aquarum diluviis interemptum? non ante nos?...... Quando urbes amplissimae marinis coopertae sunt fluctibus? non ante nos? » etc.

Un altro accenno tertullianeo fu imitato da Arnobio, cioè il numero d'anni decorso dall'inizio del cristianesimo sino all'età dello scrittore: TERT., *Ad Nat.* I, 9. « Ut supra edidimus, aetatis nostrae nondum anni ducenti » etc. (Vedi sopra). *Ibid.* I, 7: « Igitur aetatis nostrae nondum anni CC » [1].

ARNOBIO I, 13:

> « Trecenti sunt ferme anni, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse christiani et terrarum in orbe censeri: numquid omnibus his annis continua fuerunt bella » etc.

Nello sviluppo di questa refutazione, Arnobio inserisce due tesi secondarie: l'una (I, 7-12) formulata sul principio che *la materia stessa del cosmo contiene in sè la causa di quelli che noi chiamiamo mali, ma che in realtà non sono altro che le necessarie conseguenze delle leggi naturali rientranti nell'equilibrio di tutti gli elementi;* l'altra, sul tema epicureo: che *è assurdo credere che gli dèi siano soggetti all'ira, e che abbiano bisogno di vendicare le offese ricevute, ricorrendo all'opera degli uomini* (I, 17-20). Il tratto che intercede fra queste due tesi secondarie è un riepilogo della tesi principale e dei suoi sviluppi (I, 13-16).

[1] Il cod. *Agobardinus* (*Paris.* 1661) l'unico che ci ha conservato i libri *Ad Nationes* di TERT., ha « ... nondum anni ccl (250) ». Ma il confronto col passo successivo (cap. 9) serve a correggere l'errore.

Una osservazione faremo qui sulla *refutatio* dell'accusa: *christianos esse causam calamitatum*. Questa tesi, come fu notato, è stata trattata prima di Arnobio, e la troviamo in Tertulliano e Cipriano; come risulta dai passi sopra citati. Il WALTZING in una recentissima ediz. dell'*Apologeticum* tertullianeo (Parigi, 1929, *Collection des Universités de France*), pag. 87 in nota, osserva che quest'accusa compare solo all'età di Settimio Severo (193-211): « Cette accusation semble avoir pris corps à l'époque de Septime Sévère: elle n'est pas du IIe siècle, mais du IIIe ou du IVe. Avant Tertullien on ne trouve rien de précis. Minucius Félix ne la connaît pas encore ». Di qui il Waltzing trae un argomento per la sua tesi favorita, che Tertulliano dipende da Minucio Felice e che questi è anteriore a Tertulliano. L'argomento non prova nulla affatto. Anche Lattanzio, che scriveva sugli inizi del secolo IV, non fa cenno di quest'accusa: ragionando come fa il Waltzing si dovrebbe ricavarne che Lattanzio abbia scritto in epoca in cui quell'accusa non era ancora formulata, cioè, come Waltzing crede, nel II secolo! Quanto sia difettoso questo modo di argomentare del Waltzing (e de' suoi discepoli), lo si veda per un altro verso: l'accusa più frequente dei primi tre secoli cristiani era quella di ateismo (cfr. GIUSTINO, *I Ap.* 6; ATENAG., 4, 1; 6, 25 etc.; AD. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhund.* « Texte u. Unters. » N. F. XIII, 4, 1-16). Ora, in Minucio non ricorre la voce *atheos* se non di passaggio (8, 2) a proposito di Diagora (V. CIC. *de n. d.* III, 37, 89) e non v'è traccia della classica accusa, che vediamo invece ricordata esplicitamente da Arnobio (I, 29).

Dopo avere sviluppato la tesi (epicurea): che gli dèi non sono soggetti all'ira e che è assurdo affermare che inveiscano per vendicarsi dei cristiani, Arnobio introduce una nuova tesi, cioè: *i cristiani non sono empii*. Questa nuova tesi è introdotta con un collegamento o trapasso retorico così formulato: *ma poniamo pure che, come voi pretendete, gli dèi*

siano irati contro i cristiani e spingano i loro cultori alla persecuzione anticristiana: quale è mai la cagione di tanta ira? questa: che i cristiani hanno introdotto nel mondo una forma di empietà ch'essi chiamano religione: « Religiones, inquiunt, impias atque inauditos cultus terrarum in orbem trahitis » (I, 25). E poco più oltre accenna all'accusa di *ateismo:* « Ergone impiae religionis sumus apud vos rei, et... ut convicio utamur vestro, infausti et athei nuncupamur? » (I, 29). Svolge quindi una *refutatio* dell'accusa di *empietà e ateismo* (I, 25-36), distribuendo l'argomentazione nei seguenti punti:

1) Quello che gli avversari denunziano come *impietas* non è altro che religione intesa nel più puro e alto significato: « Deum principem, rerum cunctarum quaecumque sunt dominum... adorare » (I, 25). Per questo adunque gli dèi pagani spingono i loro cultori a perseguitare i cristiani: « Hoccine est quaeso audax illud facinus et immane, propter quod maxime caelites aculeos in nos intendunt irarum atque indignationum suarum? propter quod vos ipsi... exuitis nos bonis, exterminatis patriis sedibus, inrogatis supplicia capitalia, torquetis, dilaceratis, exuritis, et ad extremum nos feris et belluarum laniatibus obiectatis? » (Accenno alla persecuzione dioclezianea in pieno sviluppo) I, 26.

2) Se Giove (Trofonio, o Dodoneo) [1], se Apollo (Delio, o Clario, o Didimeo, o Filesio, o Pizio) fossero veramente numi e non piuttosto uomini morti (concetto evemeristico) non dovrebbero ignorare la vera natura del culto cristiano verso l'unico vero Dio.

3) *Excursus:* che cosa è infine il cristianesimo? « Nihil sumus aliud christiani, nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores: nihil, si consideres, aliud invenies in ista religione versari » (I, 27). Questo breve *excursus* si può

[1] I, 26: « Trophonius nos impios, Dodonaeus aut Iuppiter nominat... » dove il cod. al posto di *Trophonius* ha: *profanos.* L'emendamento è del Sabeo, adottato dai successivi editori e da Reifferscheid.

confrontare con TERTULL., *Apolog.* cap. 17, e con molti elementi del libro VI di Lattanzio.

4) σύγκρισις: che cosa adorate voi, pagani? (paragone retorico dei due culti, pagano e cristiano). Non è forse più irragionevole il vostro culto dei Lari, di Fauno, Fatua, Pauso, Bellona? questi non sono esseri divini, ma tutto al più uomini deificati o cose astratte. Noi quindi adoriamo il padrone, voi invece i *servuli* (ἀντίθεσις) I, 28.

Sviluppando la σύγκρισις, Arnobio accenna ad altri culti ancora più osceni e ridicoli, e insiste sul concetto che: se anche i pagani ammettono l'esistenza di un essere divino supremo, ne segue che tutti gli altri esseri che ricevono culto divino non sono dèi, ma sono fatture del dio supremo: « Nam si omnes concedimus unum esse principem solum, quem nulla res alia vetustate temporis antecedat, post illum necesse est cuncta et nata esse et prodita... » (I, 28). Concetto che viene diluito con una lunga serie di interrogazioni retoriche in forma di apostrofe sul tema: tutte le realtà della natura sono l'opera di Dio, e prima di tutto la vita umana, che Dio suscita infondendo lo spirito di natura eterea nella cieca e tenebrosa materia: « Nonne huic (scil. *Deo*) omnes debemus hoc ipsum primum quod sumus, quod esse homines dicimur? quod ab eo vel missi vel lapsi caecitate huius in corporis continemur? (accenno alle dottrine gnostiche di fondo dualistico; anche Lattanzio nel II libro delle *Institutiones* ha accolto non pochi elementi di tale dualismo). Questi pensieri conducono lo scrittore a un progressivo innalzamento di tono e ad assumere la concitazione lirica nella invocazione finale: « O maxime, o summe rerum invisibilium procreator » etc. (I, 31) già esaminata sotto altro aspetto al principio di questo studio.

5) *Excursus* sulla nozione di Dio. Arnobio aveva parlato del Dio supremo, le cui opere sono palesi ed evidenti, tanto che è colpa il chiudere gli occhi per non vedere. Con questo rilievo, l'oratore fa una specie di *retorsio* dell'accusa di ateismo, addossandola agli accusatori stessi. Ma

l'accenno a coloro, che nonostante tutto vogliono negare l'esistenza di Dio, suggerisce un *excursus* sui criterii di conoscibilità della natura divina. Gli uni – dice il rétore – negano, altri indagano se Dio possa esistere, oppure cercano di definirne la natura: « Sermo cum his nobis est, qui divinum esse consentientes genus, de rationibus [1] dubitant, cum idem esse plebeia atque humiliora fateantur ». L'*esse*, cioè che Dio esista, è cosa riconosciuta anche dal volgo *(plebeia atque humiliora)*, ma il *modo di essere*, cioè gli attributi divini non sono indagabili da umano pensiero: « Quid ergo res tantas argumentis nitemur atque elaborabimus obtinere?... ita est enim periculosum argumentis aggredi Deum principem comprobare, quam ratione huiusmodi [2] esse illum velle cognoscere » (I, 32). Da questo atteggiamento quasi agnostico, Arnobio passa al concetto della *nozione intuitiva* di Dio, con un collegamento molto debole di pensiero: « Quisquamne est hominum... cui non sit ingenitum... esse regem ac dominum cunctorum quaecumque sunt moderatorem? » Sviluppando, aggiunge che anche le bestie e le pietre e gli alberi, se potessero parlare, asserirebbero l'esistenza del creatore (I, 33) [3]. Con quest'enfasi il retore diluisce il famoso passo tertullianeo, al quale certamente si ispira (*Apolog.*, 17) relativo al consenso istintivo del volgo nell'invocazione di Dio (consenso che Tertulliano con frase famosa chiama « testimonium animae naturaliter christianae » e che fu da lui ripreso e ampiamente sviluppato nell'opuscolo *De testimonio animae*).

6) *Epilogus*. Per concludere, il rétore ritorna all'argomento, osservando che i pagani stessi attribuiscono solo a

[1] Il Codice e tutti gli editori, compreso Reifferscheid, hanno *de maioribus dubitant*. L'emendamento pare suggerito dal contesto, come già abbiamo altrove notato (pag. 10, n. 1).

[2] Forse è da leggere *cuiusmodi*. Vedi pag. 10, n. 3.

[3] « .....ipsa denique hiscere si animantia muta potis essent... » (Reiff. p. 22). Per *hiscere* nel senso di: parlare, cfr. Gioven. V, 126: « si quid temptaveris unquam — hiscere ».

Giove il carattere di nume supremo, e con questo confermano e giustificano l'atteggiamento dei cristiani; perchè adunque essi li perseguitano, mentre dovrebbero consentire nelle stesse affermazioni? « ecquid ergo iniustis persequimini nos odiis? » (I, 35).

Quella interrogazione retorica e altre successive dello stesso tenore, servono al rétore come trapasso a un nuovo discorso, che si svolge intorno alla persona e al culto di Cristo (I, 36 e segg.).

La *tesi* avversaria è così proposta: « Sed non, inquit, idcirco di vobis infesti sunt quod omnipotentem colatis deum, sed quod, hominem natum et... crucis supplicio interemptum, et deum fuisse contenditis, et superesse adhuc creditis, et cotidianis supplicationibus adoratis » (I, 36).

La *refutatio* di questa tesi occupa tutta la seconda parte del libro, dal cap. 36° alla fine, e si può distinguere nei seguenti punti:

1) σύγκρισις. Se noi adoriamo, come voi dite, un uomo, peggio fate voi prestando culto divino a tali, che oltre all'essere uomini, furono uomini spregevoli: Ianus, Fauna, Fatua, Indigetes, Mercurius, Venus, Ceres, Hercules, Tyndaridae, Apis-Serapis, Isis, Iuppiter-Neptunus-Pluto: « Opis soboles regias », cioè nati da Ope e Saturno (cfr. TERTULL. *Ad Nat.*, II, 2). L'enumerazione di queste deità è molto confusionaria e non permette di stabilire quali mitografi Arnobio avesse dinanzi per questo passo. Tuttavia non mancano tracce sicure per individuare almeno *una fonte:* le troviamo nell'accenno ad Apis, così espresso: « Apis Peloponnesi proditus et in Aegypto Serapis nuncupatus » (I, 35). Si confronti con S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, lib. XVIII, cap. 5: *His temporibus rex Argivorum Apis navibus transvectus in Aegyptum, cum ibi mortuus fuisset, factus est Serapis, omnium maximus Aegyptiorum deus.* Indi S. Agostino spiega il mutamento del nome: *Nominis autem huius, cur non Apis etiam post mortem, sed Serapis appellatus sit, facillimam rationem*

Varro reddidit. E la ragione sarebbe che dal greco σορός, sarcofago, sarebbe venuto *Sorapis*, indi *Serapis* (1). La fonte adunque è *Varrone* e precisamente i 4 libri *De gente populi Romani*, che Agostino ha seguìti in tutto il l. XVIII *De Civ. Dei*, e che sono da Arnobio stesso citati espressamente nel l. V, 8.

2) *Natum hominem colimus*. Questa parte della tesi avversaria è confutata cominciando con σύγκρισις (anche voi adorate uomini: concetto e dottrina evemeristica). Ma poi soggiunge, entrando più intimamente nella questione: se anche Cristo fosse stato semplice uomo, sarebbe degno di onori divini. Segue una rassegna delle *virtutes Christi* da noi già esaminata, espressa con tono enfatico, quasi litanico o strofico per il persistente uso dell'anafora (qui... qui...). Alzando gradatamente il tono, il rétore esce alla fine in un lungo epifonéma deplorante la sua passata adesione al culto pagano: « Venerabar, o caecitas, nuper simulacra etc. ».

3) *sed patibulo affixus interiit*. Anche la *refutatio* di questo elemento della tesi avversaria è impostato su una σύγκρισις, cioè sull'accenno alle *aerumnae deorum*. Il passo si può confrontare con LATTANZIO, I, 17, e con la rassegna dei *ludibria deorum* presso TERTULLIANO, *Ad Nat.* I, 10, e *Apolog.* 13-14. Arnobio però fa precedere la σύγκρισις sulle *aerumnae deorum* da un accenno ad alcuni personaggi dell'antichità pagana (Socrate, Pitagora, Aquilio, Trebonio, Regolo) i quali furono condannati a morte senza che le loro dottrine abbiano per questo diminuito di valore e di efficacia. Questo accenno fa retoricamente ufficio di παράδειγμα; quanto ai personaggi citati, si comprende la ragione di somiglianza fra Socrate, Pitagora e Cristo, ma non così per gli altri, cioè Aquilio, Trebonio, Regolo: tanto da far sorgere il sospetto che nel testo l'inciso « ut Aquilius, Trebonius,

(1) Arnobio vi accenna anche nel l. IV, 25: « unde Serapis aegyptius, unde Isis, vel ex quibus causis appellatio ipsa concinnata sit nominum », ma riferendosi come fonte a Evemero.

Regulus » sia una glossa da cancellare. Riguardo alle *aerumnae deorum,* si citano quattro casi: Libero « membratim a Titanis discerptus » (allusione al *mistero* di Dioniso), Esculapio, Attis, Romolo, ossia Quirino « senatorum manibus dilaceratus » (I, 41).

4) *Natum hominem colitis... magus fuit.* Riprende l'accusa avversaria di *adorare un mortale,* collegandola ora con quella di *magia* attribuita dagli avversari al Cristo. Prima (vedi n. 2) aveva risposto ricorrendo alla σύγκρισις con valore di *retorsio:* « voi pure adorate uomini morti ». Ora invece oppone recisamente l'affermazione della *divinità* di Cristo: « Cum vero deus sit re certa » etc. (I, 42), e si accinge a darne le *prove,* consistenti nei *miracula Christi,* di cui segue una lunga enumerazione. Ma poichè gli avversari potrebbero sfuggire alla conclusione, asserendo che quei *miracula* furono operati per virtù di magìa, il rétore previene questa obiezione facendolesi contro con una nuova σύγκρισις: « Potestis aliquem nobis designare, monstrare ex omnibus illis Magis qui unquam fuere per saecula, consimile aliquid Christo millesima ex parte qui fecerit? etc. » (I, 43). Segue lo sviluppo della σύγκρισις sui concetti: i magi operavano prodigi *per nuocere*, Cristo operò miracoli solo per beneficare materialmente e spiritualmente. Inoltre: i magi operarono col concorso di elementi naturali o con strani riti e incantagioni: Cristo invece operò « sine ullis adminiculis rerum, sine ullius ritus observatione... etc. ». La σύγκρισις così sviluppata per contrapposti acquista carattere di ἀντίθεσις.

5) La lunga serie dei *miracula Christi* (45-47) si connette strettamente con gli sviluppi precedenti, e si presenta come una integrazione della rassegna sulle *virtutes Christi* (vedi n. 2). La differenza dei due passi sta in questo: che nel precedente (*virtutes Christi*, I, 38) il rétore sviluppa liberamente con accenni molto eterogenei, desunti da varie dottrine, e tende a presentare il Cristo come una *emanazione divina* (eòne); invece nel seguente (*miracula Christi,* I, 45-47) il Cristo è presentato come *taumaturgo,* e sulla traccia di

certi prontuarii che contenevano i miracoli disposti in un dato ordine. Si noti però che le fonti di Arnobio in questo passo non contenevano solo i dati dei Vangeli canonici, ma anche di testi apocrifi. Così bisogna pensare per il miracolo, per es., della *glossolalía:* « Unus fuit e nobis qui, cum unam emitteret vocem, a diversis populis et dissona oratione loquentibus, familiaribus verborum sonis et suo cuique utens existimabatur eloquio? » (I, 46).

L'esposizione dei *miracula*, culmina col massimo di tutti, cioè *di avere mostrato signoria sopra il fato:* « ... sed constituta etiam exsuperasse fatorum » (47); e poco dopo: « sole ipso est clarius potentiorem illum fuisse, quam fata sunt ».

Rileviamo qui di passaggio alcuni elementi ermetici e isiaci nella esposizione arnobiana sul Cristo. Più indietro (p. 21), a proposito del tratto I, 38 *(virtutes*, o *beneficia Christi)* abbiamo notato tracce di contaminazione con le dottrine ermetiche (concetto del *pater mundi* riscontrato con *Poimandres* XIII) e isiache. Anche nei passi ora esaminati appariscono queste tracce. Riferiamo alcune espressioni del testo:

I, 42 « Ergone... deus ille est, Christus? Deus, respondebimus, et *interiorum potentiarum deus*... a summo Rege ad nos missus ».

I, 53 « Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, *deus ab incognitis regnis*, et ab omnium Principe deus sospitator missus, quem neque sol ipse, neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique di magni, aut qui fingentes se deos, genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit, potuerunt noscere vel suspicari, et merito etc. ». Strano concetto è quello che il Cristo fosse *inconoscibile al sole* (ἥλιος θεός) e agli astri, ai *rectores* e *principes mundi* (ἡγήτορες καὶ ἄρχοντες τοῦ κόσμου) etc. Siamo in piena teosofia ermetica [1].

[1] Cfr. I, 63: « Quae sunt ista, inquies, clausa atque obscura mysteria quae... nec ipsi qui appellantur *di mundi* parte queunt aliqua suspicionis atque opinationis attingere etc. ».

Concetto *isiaco* è quello che riguarda la *vittoria sul Destino*, (...sed constituta etiam exsuperasse fatorum I, 47; ...omnia victa decreta dissolutaque fatalia I, 42; ...sole ipso est clarius potentiorem illum fuisse quam fata sunt I, 47). Nelle preghiere alla dea Iside, delle quali ci pervennero alcuni testi a cui già accennammo, è questo uno dei concetti più insistenti; la dea attribuisce a sè, come virtù e potenza massima, l'aver debellato il Destino: ἐγὼ τὴν εἱμαρμένην νικῶ.

6) Obiezione: anche gli dèi hanno compiuto opere somiglianti a quelle narrate come miracoli del Cristo (guarigioni). Risponde il rétore ripetendo che, se ciò è vero, quelli operarono col concorso di elementi naturali, il Cristo invece col semplice comando o con un leggero cenno: « aut admota partibus manu, aut vocis simplicis iussione » (I, 48). Inoltre, se gli dèi hanno dato la sanità ad alcuni uomini, innumerevoli sono quelli a cui non hanno saputo darla: « ... quot milia vultis a nobis... ostendi... nullam omnino retulisse medicinam? » (I, 49): argomentazione puerile, perchè facilmente retorcibile. Ma il rétore riesce a dare un senso anche a questo ragionamento, considerando che, se gli dèi non hanno dato salute se non ad alcuni privilegiati, il Cristo invece l'ha procurata a tutti purchè ne avessero bisogno, senza distinguere persona da persona: « nisi forte dicatis opem bonis a dis ferri, malorum miserias despici. *Atqui Christus aequaliter bonis malisque subvenit* » e ne deduce, non senza qualche profondità di concetto, che ciò è proprio soltanto di Dio: « hoc est enim proprium Dei veri... benignitatem suam negare nulli, nec reputare quis mereatur aut minime: *cum naturalis infirmitas peccatorem hominem faciat, non voluntatis sed iudicationis electio* »; queste ultime parole sono oscure; si può sospettare qualche corruzione del testo (per es. parrebbe da leggere *voluntas* in luogo di *voluntatis*). Ma il senso complessivo è estraneo all'insegnamento tradizionale ecclesiastico. Che il peccato non sia opera di volontà ma di perversa natura, è un concetto della *gnosi* dualistica, secondo cui la carne è tutta insanabilmente corrotta e solo la *illuminazione* (γνῶσις)

può redimere la creatura e farla tornare all'elemento celeste donde è precipitata. Anche qui Arnobio rasenta la teosofia ermetica.

7) Per confermare la *refutatio*, il rétore aggiunge al precedente uno sviluppo ulteriore: non solo Cristo ha operato innumerevoli miracoli, ma ha pure conferito ad altri il potere di operarne altrettanti *in virtù del suo nome:* «...multos alios experiri et facere sui nominis cum affectatione permisit» (I, 50), dove la voce *affectatione* sembra a noi corrotta e da emendare in *effatione* (= col proferire il suo nome). Difatti subito appresso, sviluppando la tesi, così commenta: « Verbo ille compescuit verminantium membrorum cruces, et illi verbo compescuerunt furialium vermina passionum » etc. (I, 50). *Effatio* in luogo di *effatum* è attestato dagli antichi scoliasti (cfr. SERVIO, *Ad Aen.* III, 463). Lo sviluppo di questo asserto si viene ampliando con una σύγκρισις: « potete voi forse dire che Giove abbia mai concesso simile potere a uomo mortale? » (I, 51), « o forse che i *magi* hanno potuto mai comunicare a molti altri, con semplice atto di volontà, le loro virtù arcane? » (I, 52). A questo punto l'accenno ai magi (cfr. cap. 43) è accompagnato da citazione di una serie di occultisti famosi (*Zoroastres Bactrianus*, *Armenius Zostriani nepos*, *Pamphylus familiaris Cyri*, *Apollonius*, *Damigero*, *Dardanus*, *Velus*, *Iulianus*, *Baebulus*) [1].

8) *Epilogus:* dinanzi a queste prove della divina potenza del Cristo, desistete ormai, o pagani, dal calunniarlo, perchè una tale ostinazione vi può tornare di grave danno. Cristo è tanto potente, che un lembo solo della sua vera natura svelato un giorno della sua vita mortale, commosse e turbò

[1] Anche la conoscenza di questa letteratura occultistica rivela certe affinità della coltura di Arnobio con le correnti teosofiche dall'Egitto penetrate nell'Africa Romana e largamente diffuse. Il già citato REITZENSTEIN (*Poimandres*, pag. 306) richiama l'attenzione su un passo di PORFIRIO (*Vita di Plotino*, cap. 16) che dice: « γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ 'Αδέλφιον καὶ 'Ακυλῖνον, οἳ τὰ 'Αλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου τοῦ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προσφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ 'Αλλο-

tutto l'universo (I, 53). Quest'accenno alla trasfigurazione del Cristo, deriva da testi apocrifi ed è contaminato con elementi eterogenei (ermetici); basta leggerlo per rilevare subito come è disforme dai Vangeli canonici: « Exutus a corpore, *quod in exigua sui circumferebat parte,* postquam videri se passus est, aut cuius esset magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa, turbata tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit » (I, 53). Frasi consimili, ispirate alla teosofia egiziana, si incontrano anche nei documenti della superstizione volgare antica. Eccone un esempio, tolto dal testo di un φυλακτήριον (scongiuro) esistente in un papiro di Parigi (V. REITZENSTEIN, *Poimandres,* pag. 295): ὁρκίζω σε Βασκανία, εἰς τὸν θεὸν τὸν μέγαν, ὃν οἱ οὐρανοὶ τρέμουσι, γῆ ξηραίνεται καὶ σαλεύεται, ἄστρα πίπτουσιν, ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται ἀπὸ τῆς φοβερᾶς ὀργῆς αὐτοῦ [1]. Si noti che questo φυλακτήριον contiene frequenti invocazioni agli angeli e arcangeli e termina con l'invocazione di Cristo; quindi è dell'età cristiana e di ambiente giudeo-cristiano con forti tendenze occultiste d'altra fonte.

Excursus e Tesi. Introduce il rétore l'epilogo del I libro con l'obiezione avversaria così formulata: « ciò che dite non è vero, e noi non crediamo » (*Sed non creditis gesta haec* I, 54), a cui come *refutatio* è brevemente contrapposta: *a*) *l'autorità dei testimonii* e la veridicità delle loro scritture; *b*) il fatto che un numero così grande di uomini abbia accolto la nuova

γενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι... [Al suo tempo v'erano molti cristiani, settarii, che si erano dipartiti dalla filosofia antica e seguaci di Adelfio e Aquilino, i quali avevano acquistato gran numero di scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo e di Demostrato Lido, e ingannati traevano in inganno molti, portando in giro rivelazioni di Zoroastro, di Zostriano e Nicoteo e Allogeno e Meso e altri simili]. (Cfr. il testo gr. περὶ Πλωτίνου βίου in PLOTIN, *Ennéades,* I, pag. 17. Collection des Universités de France).

(1) « ...ti scongiuro, o malocchio, per il dio grande, cui i cieli temono, e per l'ira terribile del quale, la terra inaridisce e traballa, gli astri cadono, il sole si oscurerà ».

fede [1]; *c*) con *retorsio:* « se le nostre scritture sono false, più ancora lo sono le vostre, onde, con lo stesso arbitrio noi neghiamo fede a quelle: ma è assai più facile che siano false le vostre, che sono più antiche, che non le nostre, che sono recentissime: «... aut non simillimum veri est fidem vicinis et finitimis inesse, quam spatiorum longinquitate distantibus? » (I, 57).

Altra obiezione che fa parte dell'*excursus:* « le scritture cristiane sono rozze e opera di gente incolta, per questo non meritano fede: *...idcirco non sunt facili auditione credenda* (I, 58). Risponde: *a*) che la rozzezza del *sermo* non è argomento di falsità o di mendacio; *b*) che le regole della grammatica sono *convenzionali*, onde: *...si verum spectes nullus sermo natura est integer, vitiosus similiter nullus* (I, 59).

A ciò fa seguito un lungo sviluppo sulle ragioni della grammatica e dello stile, per dimostrare che i *barbarismi* e i *solecismi* si trovano anche presso gli scrittori latini non cristiani.

Segue un ritorno riassuntivo alla tesi: *hominem colitis* e alla relativa *refutatio:* il rétore adduce però qui una nuova ragione della umanazione del Cristo, cioè: « che Dio non poteva comunicare visibilmente con l'uomo se non assumendo umana natura »: « An aliter potuit invisibilis illa vis... conciliis interesse mortalium, quam ut aliquod tegmen materiae solidioris assumeret, quod oculorum susciperet iniectum etc. ». Si notino i termini molto equivoci: *tegmen materiae solidioris* per designare l'Incarnazione (I, 60). Il breve ritorno alla tesi: « hominem natum colitis » trae seco un richiamo, pure breve, all'altra: « hominem interemptum colitis » (I, 62). Anche qui il rétore adduce una ragione, non prima addotta, della morte di Cristo: la quale è in sostanza un mistero, in quanto: *a*) non Dio è morto, ma l'uomo: « mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit, non ipsius; gestaminis, non

[1] Argomento sviluppato in S. AGOSTINO, *De vera religione*, al principio.

gestantis... » etc. (I, 62); *b*) in quanto quella morte fu voluta da Dio e volontariamente accettata dal Cristo.

Conclusione. « Perchè dunque vi ostinate a perseguitare il Cristo e i suoi fedeli, mentre deificate personaggi che furono tiranni, o viziosi, o mendaci? (σύγκρισις): Cristo invece è venuto per sanare l'umanità nel corpo e nello spirito. Se voi non gli aggiustate fede, potreste accontentarvi di deriderlo, senza persecuzione nè sangue: in tal caso la verità si farebbe strada tra voi, perchè i fatti che la confermano sono evidenti ».

Nel suo complesso, il I libro arnobiano, può essere considerato come opera compita, come un discorso apologetico pieno ed esaurito nel disegno e nello sviluppo. Arnobio aveva certamente concepito entro questi soli termini la sua arringa pei cristiani. Forse aveva di mira, come Lattanzio (*Instit.* V, 1), uno o più libelli anticristiani, che ricamavano contumelie su due temi: *ateismo* e *antropolatria*. Quindi la diatriba arnobiana s'incardinava naturalmente su la doppia tesi: religiosità dei cristiani, e divinità del Cristo. Questo disegno, così semplice e perspicuo nella sua semplicità, venne, poco appresso, ripreso e ingrandito, quando Arnobio, forse dopo avere letto apologie greche, segnatamente il *Protrepticus* di Clemente Alessandrino, pose mano a una nuova difesa dei cristiani su un nuovo canevaccio, sul quale adattava, non senza sforzi e contradizioni, anche elementi della precedente, cioè del I libro. Questo nuovo disegno apologetico si ravvisa chiaramente cominciando dal l. III e procedendo fino a tutta la parte superstite del l. VII. La nuova apologia pertanto rimase incompleta, e ciò per motivi non determinabili. Vedremo più oltre la traccia più evidente di tale incompletezza. Il II libro non fa parte nè del primo nè del secondo schizzo apologetico; è un elemento isolato, con le sue prolisse e confuse esposizioni intorno alle anime e alla loro natura e origine. Come venne esso incorporato nell'opera, e quasi incuneato fra l'uno e l'altro schema di apologia? Arnobio, oppure un postumo

redattore – supponendo che il troncamento del VII libro debba attribuirsi a morte prematura – credette certamente di potervelo introdurre come una connettitura fra le due parti staccate, per sopprimere il sentore della ripetizione, allontanandole l'una dall'altra senza separarle. Il II libro appare quindi un enorme *excursus*, che distinguendo connette, e in qualche modo offre l'impressione della unità nella varietà.

S. Gerolamo, che parlò dei libri di Arnobio nel *De viris ill.* e nel *Chronicon* forse *prima di averli letti intieramente*, modificò i suoi giudizi, quanto alla dottrina, nella Ep. *ad Tranquillinum* già citata, e quanto alla composizione, nella Ep. *ad Paulinum* (49), dove dice: *Arnobius inaequalis est et nimius, absque operis sui partitione confusus.* La frase non è eccessivamente chiara, ma dimostra che già S. Gerolamo s'era accorto della composizione frammentaria e incoerente di quei libri.

IV. — La dottrina arnobiana intorno all'anima (*Adv. Nat.* l. II).

La tesi principale del II libro muove da un'accenno fatto nel libro precedente, ma soltanto di passaggio, là dove Arnobio parte in guerra contro l'incredulità degli avversari e contro la loro disposizione a mettere in burla l'insegnamento cristiano anzichè prenderlo in serio esame (I, 54). La *refutatio* da Arnobio qui ripresa di quella tesi avversaria « non credimus... vera esse quae dicit » (II, 4) è condotta con metodo prevalentemente retorsivo (*retorsio*), il che offre al rétore la buona occasione per sviluppare due tesi difensive: *a*) la superficialità della scienza pagana (tesi di tinta neoaccademica); *b*) l'inferiorità dell'anima umana e quindi la necessità che Cristo recasse l'immortalità e la redenzione (tesi di tinta cinica).

Anzitutto Arnobio riprende un concetto già ripetuto: « dicite quid rei, quid causae est quod tam gravibus insectamini Christum bellis » (II, 1), mentre egli non fu nè un tiranno (descrizione, ἔκφρασις, del *tipo* del tiranno) nè un impostore.

Gli avversari obiettano: « At enim odio dignus est, quod ex orbe religiones expulit, quod ad deorum cultum prohibuit accedi » (II, 2) e poco oltre: « sed minoribus supplicare diis homines vetuit ». Risponde l'oratore che Cristo in cambio recò il culto del sommo e unico Dio, e quanto agli dèi minori, neppure i pagani sanno quali siano e di che natura siano: ma di questo – dice – non è qui il luogo di discorrere: « verum haec omnia (cioè intorno al politeismo greco-romano) illustrius commemorabuntur et planius, cum ulterius prorsus fuerimus evecti » (II, 4), le quali parole accennano all'argomento dei libri successivi nei quali A. svolge la critica del politeismo e dei suoi riti.

Ma ad ogni buona ragione l'avversario trova sempre comodo l'opporre un atteggiamento di diffidenza e di incredulità: « Non credimus, inquitis, vera esse quae dicit (scil. *Christus*) » (II, 4). Ritorna adunque la tesi della *incredulità* (cfr. I, 54), ma prospettata come motivo fondamentale di tutto il discorso, come se, quando scriveva il suo II libro, Arnobio avesse di mira unicamente quegli elementi del paganesimo dotto, che sdegnavano di prendere in esame la nuova dottrina e si trinceravano nell'orgoglio della loro scienza, di cui esageravano l'estensione e i risultati. Il deprezzamento della coltura pagana è spinto da A. fino all'esagerazione, per gli scopi di una *refutatio* in cui predomina il mezzo artificioso dell'*amplificatio* retorica (δείνωσις), ed è improntato sempre da sarcasmo. Vi credete sapienti – dice – perchè sapete « declinare verba per casus et tempora » (II, 6), evitare solecismi e barbarismi, o perchè avete letto il *Fornix Lucilianus*, o il *Marsyas* di Pomponio (titolo di un'*Atellana*); ma se riflettete più addentro, vi potete accorgere quanto estesa e opaca sia la vostra ignoranza, non solo dinanzi ai fenomeni più comuni dello spirito, ma anche ai fatti più banali della natura (per es.: perchè l'olio non si mescola con altri liquidi), e allora dovreste ricordare quello che dice Platone nel *Fedone* (citazione erronea, vedi invece *Alcib.* I, pag. 129 e *Phaedr.* p. 230) quando confessa di non comprendere *quid sit homo*

(II, 7). Questo sviluppo ha sapore *cinico* e *pirroniano;* è ampliato con serie di παραδείγματα, esempi di fenomeni naturali di cui nessuno sa dare spiegazione (per es.: quibus ex causis pili nigrorem ingenitum ponant, neque omnes pariter, sed paulatim adiciendo canescant, II, 7). Allo sfondo di questo sviluppo sta però la distinzione platonica tra *scientia* (ἐπιστήμη) e *opinio scientiae* (δόξα).

Stringendo poi la tesi avversaria più da presso, A. discorre della *fides* come *criterio di conoscenza,* e scrive a questo proposito una delle sue migliori pagine, per dimostrare: *a*) che le *fede* è condizione necessaria di ogni attività e unico impulso dello spirito per determinarsi all'atto esteriore: « estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeeunte suscipiant, sumant atque adgrediantur (scil. *homines*)? » (II, 8), (segue serie dei soliti παραδείγματα dichiarativi); *b*) che la *fede* è unico elemento di progresso intellettuale, in quanto ogni dottrina si fonda sull'assenso prestato all'altrui autorità: « Nonne vestrum, quicumque est, huic vel illi credit auctori? » etc. (II, 9). Segue serie di παραδείγματα. Obiettano gli avversari che la loro fede in tal caso è giustificata dalla sapienza dei maestri a cui prestano il loro assenso; ribatte A. osservando che quella sapienza è molto discutibile, e che gli stessi maestri non sono mai d'accordo fra loro; del resto – dice – voi seguite pure i vostri maestri e non vogliate impedire a noi di seguire il maestro nostro, che è Cristo. Questo accenno introduce un breve sviluppo sulle *virtutes Christi* (II, 11; confrontare I, 42 e segg.) con σύγκρισις (« quisquamne illorum aliquando uno verbo potuit... non dicam maris insanias aut tempestatum furores prohibere ...sed » etc.). Facendo agli avversari una concessione, A. ammette che molti di quei maestri (*philosophi*) fossero persone oneste e abili: « Non quo illos negemus aut morum integritate laudabiles aut non omni genere studiorum et disciplinarum peritos... » (II, 11), ma non è questo che importa; si tratta di vedere se essi possano dare un indirizzo sicuro per quanto riguarda i doveri

dell'uomo verso Dio e i fini supremi della vita umana: « Ille non est dicendus auctor bonus, qui sermonem candidule prompsit, sed qui, quod pollicetur, divinorum operum sequitur sponsione » (II, 11) (pare voglia dire: ma colui che offre una garanzia divina di quanto insegna; il BESNARD traduce così tutto il passo: « Nicht der ist ein guter Gewährsman zu nennen, welcher eine Rede aufrichtig hervorbrachte, sondern der, was er verheisst, durch die Bürgschaft göttlicher Werke erweist » (*Des Afrikaner Arnobius sieben Bücher wider die Heiden. Aus Lateinischen übersetzt und erläutert von* FRANZ ANTON VON BESNARD. Landshut, 1842, pag. 61). Invece i maestri pagani insegnano talora certe inezie che muovono al riso, e se Cristo avesse usato simili argomenti, sarebbe stato giustamente deriso (II, 12). Ma Cristo confermò l'insegnamento con fatti indubitabili: « virtutes sub oculis positae », che uomo non potrebbe compiere. E del resto il più grande portento operato dal Cristo si sta – dice – ancora svolgendo sotto gli occhi di tutti, ed è la diffusione del cristianesimo (cfr. I, 55 e II, 5). Ritorna così A. su un punto già toccato nel I libro a proposito della stessa tesi avversaria della incredulità. Il cristianesimo – dice A. – è ormai diffuso dovunque « in insulis et provinciis omnibus quas sol oriens atque occidens lustrat; ipsam denique apud dominam Romam etc. » (II, 12). A. presenta qui una versione della leggenda di Simon Mago e del suo volo, terminato con una caduta per le preghiere dell'apostolo Pietro: « Viderant enim (scil. *Romani*) currum Simonis Magi et quadrigas igneas, Petri ore difflatas, et nominato Christo evanuisse » (II, 12). Questa leggenda è tramandata in un testo greco attribuito falsamente a S. Clemente papa (88-97) e noto col titolo di *Pseudoclementine;* (*Rec.* VIII, 44; cfr. *Const. Ap.* VI, 7-9) ma A. ha inserito nella tradizione elementi presi da altra fonte a noi ignota.

Non sarà inutile ricordare che la tradizione sulla venuta in Roma di questo personaggio era stata accolta anche da Tertulliano, il quale nell'*Apologetico* (c. 13) dice che i Romani avevano onorato Simon Mago con una statua: « ... cum

Simonem Magum statua et inscriptione SANCTI DEI inauguratis etc. ». In realtà si tratta di *Semo Sancus*, deità sabina che ebbe culto in Roma e di cui fu trovata una iscrizione nell'isola tiberina (cfr. *CIL*, VI, 567-568) così espressa « Sanco Sancto Semoni deo fidio sacrum ». Prima di Tertull. la confusione era già stata fatta da S. Giustino (I, *Apologia* 26 e 56) e probabilmente Tertulliano la prese da Giustino. Quanto a Simone Mago e alle sue gesta, il più antico documento è in *Atti degli Apostoli*, VIII, 9-13. Anche EUSEBIO (*Hist. eccles*. II, 14, 5-6) dice che a Simon Mago fu eretta una statua in Roma: ... ὡς καὶ ἀνδριάντος ἀναθέσει πρὸς τῶν τῇδε οἷα θεὸν τιμηθῆναι (...ut etiam statua ab illic incolentibus constituta, quasi deus honorem habueri). Questa notizia d'Eusebio può derivare da Giustino e Tertulliano.

Arnobio dice che Simon Mago, precipitato nel volo magico, fu trasportato a *Brunda* (*perlatum Brundam* II, 12), che significa Brundusium (Brindisi) a testimonianza di Festo, e che quivi si diede la morte gittandosi da grande altezza « ex altissimi culminis se rursum praecipitasse fastigio ». Ora, dice A., i pagani ignorano questi fatti o fingono di ignorarli, e si accontentano di gittare la *derisione* su tutto quello che si riferisce ai cristiani. È introdotta così la nuova tesi della derisione (*derisus*). Gli avversari deridono le tradizioni cristiane, mentre i loro maestri insegnano dottrine piene di contradizioni: « Vos appello, qui Mercurium (cioè Ermete Trismegisto), qui Platonem Pythagoramque sectamini etc. » (II, 13). Con quest'apostrofe A. inizia la *refutatio* di questa tesi del *derisus* dividendola in quattro punti:

a) « audetis ridere nos quod patrem rerum ac Deum veneramur et colimus... » (II, 13): ma non ricordate quello che dice Platone nel Teeteto, dove esorta a staccare la mente dalle cose terrene e applicarla alla meditazione delle cose celesti (cfr. PLAT. *Teet*., p. 173; MACROBIO, *In somnium Scipionis*, I, 8 e CIC. *De republ*. VI).

b) « audetis ridere nos quod mortuorum dicamus resurrectionem futuram » (II, 13). Ma anche PLATONE nel

Politico insegna la rinnovazione futura del mondo (palingenesi, apocatástasi. Cfr. PLAT. *Politico*, p. 269). Arnobio raccosta il dogma cristiano della *resurrezione della carne* alla dottrina ellenica della *apocatástasi* o *palingénesi*. Il raccostamento è superficiale e ha puramente valore retorico.

c) « audetis ridere nos quod animarum nostrarum provideamus saluti... » (II, 14). Ma anche i riti pagani non hanno altro scopo che quello di procurare la felicità futura, secondo le idee della superstizione politeistica.

d) « audetis ridere nos cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas deici ab earum hostibus inimicisque cognovimus » (II, 14). Ma anche Platone parla dei fiumi infernali (cfr. *Phaed.* p. 112) « ...in quibus animas asseverat volvi, mergi, exuri ».

Da questo punto si svolge l'esposizione polemica della dottrina arnobiana sulla natura delle anime. L'accenno al *Fedone* platonico offre un tenue collegamento per il nuovo sviluppo. Platone – dice A. (II, 14) – insegnando che le anime sono immerse nei fiumi infernali, si è avvolto in una contradizione: *rem inenodabilem suscipit: ut cum animas dicat immortales, perpetuas et corporali soliditate privatas, puniri eas dicat tamen et doloris afficiat sensu.* Ma chi non vede che la natura immortale e semplice non può essere soggetta a dolore?

Platone non si volle decidere – dice A. – ad ammettere che le anime sono *mortali*, ma proclamandole *immortali*, aggiunse che possono essere passibili di pena. L'errore di Platone, secondo A., *sta nell'aver creduto e insegnato l'immortalità delle anime.* Invece le anime *in origine sono mortali*, o meglio, sono di una natura intermedia fra lo spirito e la materia, onde possono ottenere l'immortalità a condizione di avere conosciuto il Dio vero: se no, sono destinate alla distruzione non meno della natura materiale: « Sunt enim (scil. *animae*) mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint Deum si ignoraverint;

vitae ab exitio liberari si ad eius se minas atque indulgentias applicarint... » (II, 14). E aggiunge che la morte dell'anima insieme col corpo *est hominis mors vera, cum animae nescientes Deum, per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas iacient quidam crudeliter saevi* (cioè i dèmoni) *et ante Christum incogniti et ab solo sciente* (cioè Cristo) *detecti* (II, 14).

Arnobio dunque insegna la natura semi-materiale delle anime, accostandosi alla dottrina svolta già da Tertulliano nel *De anima.* Con questo concetto vuol salvare il principio della *passibilità* delle anime, e correggere la dottrina di Platone. Parlando poi dei démoni, che A. chiama *hostes animae* e dice che erano ignorati prima della rivelazione cristiana, lo scrittore usa termini incerti ed equivoci: ad ogni modo si distacca dalla dottrina demonologica di Tertulliano (*Apologetico,* 22-23) e di Lattanzio (*Institut.* II, 14 e segg.), secondo i quali i démoni sono spiriti decaduti e si identificano con gli stessi dèi del paganesimo.

Posta la tesi sopra enunciata, intorno alla natura delle anime, A. ne trae tutte le conseguenze in un amplissimo sviluppo, che occupa la massima parte del libro (capp. 15-62) e che si può riassumere nei punti seguenti (tesi contro la immortalità delle anime):

1) Se le anime fossero immortali (come dicono i filosofi platonici « animas immortales esse, Deo rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas, sapientes, doctas, neque ulla corporis attrectatione contiguas » II, 15) tutti gli uomini dovrebbero essere ugualmente e indefettibilmente buoni, giusti, sapienti, integri e illesi da ogni macchia di colpa.

2) Se le anime fossero immortali, noi dovremmo avere tutti la stessa indole e le stesse tendenze, come *stirpe divina.* Invece la cosa succede diversamente, perchè all'unirsi delle anime coi corpi, esse cadono sotto l'impero di potenze maligne, che le deformano e abbrutiscono (dottrina di origine ermetica) (II, 16).

3) Coloro che insegnano l'immortalità delle anime e la loro discendenza diretta da Dio, *affermano in conseguenza la superiorità dell'uomo sopra gli altri animali, il che è pienamente falso.* Segue lunga dimostrazione o σύγκρισις fra l'uomo e le bestie, per confermarne l'identità di natura e di costituzione fisica, considerando i seguenti punti: *a*) il processo di generazione; *b*) la distinzione dei sessi; *c*) il decorso delle funzioni vitali, respirazione, nutrizione, sviluppo, istinti di conservazione; *d*) l'opinione dei pitagorici, che insegnano la metempsicosi, dimostra l'identità fra l'uomo e le bestie; *e*) la ragione umana non è superiore all'istinto delle bestie: le quali farebbero tutto ciò che ha saputo fare l'uomo, se avessero le estremità superiori egualmente conformate: « quod si ministras manus illis etiam donare parens natura voluisset, dubitabile non foret quin et ipsa (scil. *animalia*) construerent moenium alta fastigia et artificiosa excuderent novitate »; e pur tuttavia, anche in ciò che le bestie sanno produrre *rostris atque unguibus*, molte cose vi sono che l'uomo non saprebbe riprodurre (II, 17); *f*) non una superiore e distinta facoltà di ragione, ma la *necessità* guida l'uomo ad escogitare nuovi mezzi per la propria conservazione: le arti infatti non sono cadute dal cielo, *sed exquisitae et natae sunt in terris hic omnes et cum processu temporum paulatim meditatione conflatae* (II, 18).

4) Se le anime avessero una scienza infusa e ingenita, come dovrebbero avere, se fossero discendenza divina e puri spiriti immortali, tutti gli uomini fin dal nascere saprebbero tutto: *initio homines cuncti omnia scirent* (II, 18), nè vi potrebbe essere età priva di coltura. Invece gli uomini devono acquistarsi faticosamente ogni conoscenza, e solo con assiduo sforzo e dopo ripetuti tentativi, una lunga esperienza ha prodotto qualche poco di scienza: *parvas sibi concinnavit scientiolas artium* (II, 18).

5) Che cosa sono infine quelle che noi chiamiamo scienze e arti e di che ci vantiamo, attribuendoci una natura superiore alle bestie? Forse perchè abbiamo appreso a

costruire certe suppellettili, o a combinare alcuni calcoli, o a definire le leggi della grammatica e della retorica? Ma se le anime fossero divine, non avrebbero bisogno di questi mezzi per fissare le idee: avrebbero le nozioni infuse, in modo che la scienza sarebbe *patrimonio di tutti,* non monopolio di alcuni pochi, che non vanno d'accordo fra loro.

6) Ripetendo la tesi, A. formola una prima conclusione: « Ex quo apparet... inventa haec esse locorum necessitate ac temporum, neque divinitus eruditas advolavisse huc animas... ». Nè si può ammettere la tesi platonica, che la scienza sia reminiscenza, e che l'anima preesistendo al corpo fosse in possesso della scienza infusa: perchè in tale caso, la reminiscenza dovrebbe effettuarsi in tutti nello stesso grado e con la stessa intensità; invece accade tutto il contrario, come si può dimostrare con un *esempio* (sul fare del *mito* nei dialoghi platonici).

7) μῦθος (*exemplum*). L'accenno alla reminiscenza platonica suggerisce una *ripresa della refutatio*, introdotta con un esempio analogico, che ha la stessa funzione del μῦθος presso Platone. Supponiamo – dice A. – che una creatura umana appena nata sia posta in un sotterraneo senza luce e con accesso tortuoso, dove entri soltanto la nutrice, nuda a guisa di fiera, a porgergli il latte, e in seguito gli alimenti solidi richiesti dall'età progrediente; questa custode non rivolga mai la parola, porga l'acqua – unica bevanda – col cavo della mano, non faccia uso di utensili lavorati. Così cresca quell'essere fino all'età adulta: indi provatevi – dice A. – a toglierlo di là e collocarlo fra gli uomini civili. Che cosa accadrà? egli ignorerà tutto, interrogato manderà un informe mugolìo, non distinguerà gli animali nocivi, non avrà nozione del pericolo a cui si appressasse, nè mai gli verrà l'idea d'essere una natura partecipe dello spirito divino e dotata d'immortalità. E a chi obiettasse che mandandolo a scuola potrebbe pur imparare qualche cosa, A. risponde: anche un bove ammaestrato impara ad arare, un cane a far la guardia e a rattenere il latrato in vista della preda scovata

ecc. Conclude A. che tutto ciò non si avvererebbe, se l'anima umana fosse di stirpe divina e in possesso dell'immortalità.

8) Per collegamento ideale, l'autore passa dal discorso precedente a confutare la dottrina platonica della ἀνάμνησις (reminiscenza). Anzitutto, l'esempio sopra esposto dimostra che la reminiscenza non si effettua in un essere cresciuto lungi dal consorzio civile. Inoltre: se le anime dimenticano, non sono immortali, perchè ciò che *si muta* per qualsiasi causa e non può conservare la propria identità è un essere *passibile;* la *passio* è sinonimo e indizio di corruttibilità, cosa che non può essere attributo di una natura immortale: « ...nos arbitramur, quod est unum, quod immortale, quod simplex, quacumque in re fuerit, necessario semper suam retinere naturam..... Omnis enim passio, leti atque interitus ianua est... » (II, 27). — Altro argomento contro la dottrina dell'ἀνάμνησις: Se l'ostacolo del corpo è causa della oblivione per le anime, tanto più le anime dovrebbero dimenticare tutto ciò che vengono compiendo in congiunzione coi corpi; invece ricordano, anche fino a tardissima età, fatti e impressioni e idee della prima fanciullezza. Come si spiega poi che queste anime, colpite da oblivione per l'ingresso loro nel corpo, sanno discorrere della propria natura? « Quod si animae... membrorum impediuntur obstaculo quominus artes suas antiquas reminiscantur, in corporibus ipsis, quemadmodum constitutae meminerunt et sciunt animas se esse et corporalem substantiam non habere, immortalitatis condicione mactatas (= donatas), quem teneant in rebus gradum, quo sint ordine a Deo Patre discretae [1], ad infima haec mundi quanam ratione pervenerint, quas ex quibus circulis qualitates dum in haec loca labuntur attraxerint » [2] etc. (II, 28).

9) Arnobio trae poi dalla tesi dell'immortalità delle anime

(1) Allusione alla teoria platonica e neoplat. che distingue il mondo spirituale in *quattro* ordini: 1) Dio; 2) demoni buoni; 3) demoni maligni; 4) anime.

(2) Concetti ermetici; cfr. II, 15; I, 29. LATTANZIO, II, 9-10.

una conseguenza morale. Se le anime – dice – sono immortali e sanno di essere esenti da dissoluzione o decadimento, non avranno a temere alcuna conseguenza della colpa, e quindi saranno prive di qualsiasi ritegno morale: *...addidistis causas quibus et vitia crescerent et inemendabilis nequitia permaneret* [1] (II, 29). Nè si dica che possono essere atterrite da futuri castighi in un'altra vita: « ...qui poterit territari formidinis alicuius horrore, cui fuerit persuasum tam se esse immortalem quam ipsum Deum primum, nec ab eo iudicari quicquam de se posse, cum sit una immortalitas in utroque, nec in alterius altera conditionis possit aequalitate vexari? » [2] (II, 29).

Si noti che A. non dice immorale per se stessa la dottrina platonica. Platone infatti afferma la responsabilità morale e parla dei *giudici* che risiedono nell'Ade (Eaco, Radamanto, Minosse); ma dice assurdo l'immaginare pene materiali e sensibili per anime che non possiedono alcuna passibilità: « Ecquis erit... qui animis incorruptibilibus credat aut tenebras tartareas posse aliquid nocere, aut igneos fluvios, aut coenosis gurgitibus paludes, aut rotarum volubilium circumactus? » (II, 30).

10) Alle conseguenze morali, A. ne aggiunge altre nel campo speculativo. Se le anime sono immortali, non può sorgere nè svilupparsi una qualsiasi disciplina speculativa: *...ista persuasio..... philosophiae ipsius causam tollit* (II, 30). Non essendovi per le anime alcun motivo di praticare la virtù (come sopra è detto) non vi sarà neppure bisogno di *cercarla* e investigarla, come è scopo precipuo di ogni filosofia. Così adunque – nota A. – la dottrina dell'immortalità ottiene lo stesso effetto di quella di Epicuro, che fa le anime mortali: nell'una e nell'altra supposizione non può darsi filosofia.

[1] Forse è da leggere *permanaret.*

[2] *nec in alterius..... vexari:* costruire: *nec,* [*in*] *aequalitate conditionis alterius, altera possit vexari.* Cioè: l'una non può essere offesa essendo della identica natura dell'altra. Il testo sarebbe però più chiaro sopprimendo *in:* nec [in] alterius altera etc.

11) Quindi, ripete A., ogni filosofia presuppone che le anime non sono nè immortali (Platone) nè mortali (Epicuro), ma qualche cosa di mezzo fra i due termini estremi: « Medietas ergo quaedam, et animarum anceps ambiguaque natura, locum philosophiae peperit et causam cur appeteretur invenit: dum periculum scilicet ex malis iste formidat admissis, alter concipit spes bonas, si nihil sceleris faciat et cum officio vitam iustitiaque traducat » (II, 31). Solo a questa condizione può darsi filosofia.

12) Conseguenze:

a) le anime sono adunque per loro natura mortali, ma possono raggiungere l'immortalità per mezzo della conoscenza di Dio: « .....posse tamen longaevas (cioè immortales) summi principis (scil. *Dei*) munere ac beneficio fieri, si modo illum tentent ac meditentur agnoscere; eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum... » (II, 32) [1];

b) i pagani non hanno alcuna ragione di *deridere* (ripresa del motivo del *derisus*) i cristiani perchè si preoccupano della salute dell'anima, dato che a questa sovrasta appunto un'alternativa di morte eterna o di immortalità: come non merita derisione chi si premunisce con qualunque rimedio contro le malattie corporali, accogliendo con fiducia anche gli specifici dei ciarlatani. V'è però tra i cristiani e i filosofi questa differenza: che questi ultimi credono di assicurare da se stessi la salute dell'anima; invece i cristiani per questo scopo supremo non vedono altro mezzo che affidarsi intieramente a Dio. La σύγκρισις così introdotta viene sviluppata con accenni ironistici, talora un poco manierati, come questo: voi, filosofi, credete sul serio che appena l'anima vostra si sia separata dal corpo mortale acquisti le ali per volare alle stelle: « Vos, cum primum soluti membrorum

[1] La *cognitio* (γνῶσις) è qui proposta come unico mezzo, per l'anima, di sottrarsi alla morte. Concetto gnostico-ermetico, fuso con la dottrina platonica che identifica la virtù con la scienza.

abieritis e nodis, alas vobis affuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis... » (II, 33).

c) Se i cristiani meritano derisione perchè così pensano riguardo alla natura delle anime e al loro destino futuro, potrebbero essi a loro volta deridere i filosofi per le loro proprie opinioni e dottrine circa lo stesso argomento. Se Platone avesse dato più sicura garanzia della saldezza dei suoi insegnamenti, dice A., potremmo bene affidarci a lui e ne avremmo ragione; ma poichè solo in Cristo troviamo questa garanzia, non è forse giusto che preferiamo Cristo a Platone o a qualsiasi altro filosofo? (spunto di σύγκρισις fra Platone e Cristo, II, 34).

A questo punto dello sviluppo, A. affronta una *nuova tesi* avversaria, che però viene prospettata in forma di *obiezione*: « Sed si animae – inquiunt – mortales et qualitatis sunt mediae, immortales quemadmodum fieri possunt? » (II, 35). Risponde A. che è lecito confessare su questo punto la propria ignoranza e la insufficienza della ragione umana a spiegare questo fatto: come le anime essendo per natura mortali possano acquistare l'immortalità. (Aveva però già dato la ragione di questo fatto, che ora viene prospettato come mistero; cfr. II, 29, dove espressamente afferma che la conoscenza di Dio, γνῶσις, è il *fermentum vitae*, generatore di immortalità).

Se poi gli avversari oppongono questa obiezione perchè non sanno concepire le anime come esseri di *natura media* (*mediae qualitatis*, II, 31 e 35), A. li rimanda alla dottrina platonica (e neoplatonica) secondo cui i *démoni* sono concepiti come esseri *qualitatis mediae et in ambiguae sortis condicione mutabiles* (II, 35). A. attribuisce questa dottrina unicamente al *Timeo* platonico (II, 36): ma sarebbe più esatto dire che è insegnamento dei Neoplatonici. S. AGOSTINO (*De Civ. Dei*, X, 11) attribuisce questa dottrina particolarmente a Porfirio; altrove (*ibid.* cap. 27) la riferisce ad Apuleio (cfr. PORPHYR. *De abstinentia* etc. II, 38; APUL. *De deo*

Socratis, 7, e 11; S. AGOST. *ibid.* c. 11 cita anche di Porfirio una *Epistola ad Anebontem*, ἐπιστολὴ πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον, che trattava di quest'argomento. Contro questa epistola è diretto il περὶ μυστηρίων di Giamblico. L'epistola è pure citata da EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, V, 7). Gli avversari potrebbero obiettare che gli *dèi* (ossia *daemones*) nell'opinione comune sono ritenuti immortali: « Sed immortales perhibentur di esse » (II, 36); non però - risponde A. - di loro natura, ma unicamente per un dono del Dio supremo. A dimostrazione di ciò A. ragiona sillogisticamente così: se Dio è solo eterno, nessun altro essere fu prima di Dio; dunque gli dèi, o démoni, o comunque si chiamino, sono fattura di Dio; ora, tutto ciò che è creato è mortale. Indi si appella all'autorità del *Timeo* platonico, dove s'insegna appunto che l'Essere supremo ha largito l'immortalità agli dèi inferiori (cfr. *Tim.* p. 41, A-B, e AGOSTINO, *De Civ. Dei,* XIII, 16, dove questo passo del *Timeo* è citato nella versione di Cicerone, di cui restano frammenti. S. Agostino cita il passo per opporlo ai *filosofi,* cioè Plotino, che negano essere la morte una *pena* imposta all'anima per il peccato d'origine. Arnobio riferisce il pensiero di Platone *riassumendo* quel tratto del *Timeo,* senza citazione testuale: si può quindi dubitare che in luogo di riferirsi direttamente al testo, si servisse di una dossografia).

Questa nuova tesi « come possano le anime mortali diventare immortali », conduce Arnobio a un *nuovo sviluppo,* che a dir vero non si aspetterebbe, ed è connesso con un tenuissimo collegamento retorico: « Ma voi dovreste - dice agli avversari - ricordarvi che le anime non sono stirpe divina nè figlie del Dio supremo, ma che invece furono create da un essere inferiore a Dio (demiurgo) »: *...non esse animas regis maximi filias... sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum, eius tamen ex aula, et eminentium nobilem sublimitate natalium...* (II, 37). Il Demiurgo creatore (o padre)

delle anime, è dunque, secondo A., che aderisce qui come altrove a dottrine neoplatoniche, un essere inferiore al *rex*, o *imperator* (Dio), un Dio inferiore, o angelo, o démone, *eius ex aula*, cioè appartenente alla corte del *rex summus*, e nobile *sublimitate eminentium natalium*, ossia di natura più eccelsa dell'umana.

La dimostrazione di questo asserto acquista importanza per la *descrizione delle miserie umane* e dei *costumi pagani*, che A. vi inserisce. Il discorso si svolge nei punti seguenti:

a) Se le anime fossero venute direttamente da Dio, dovrebbero avere in sè ogni perfezione conforme alla loro natura: *nihil eis ad perfectionem defuisset* (II, 37), quindi trovandosi perfette in se stesse, non avrebbero commesso lo sproposito di scendere nel mondo e unirsi ai corpi mortali: ...*aulam semper incolerent regiam, nec praetermissis beatitudinis sedibus... imprudenter appeterent terrena haec loca* etc. (II, 37). I corpi umani infatti sono *stercoris utres* e *saccati obscenissimae seriae* (*ibid.*) [1].

b) Gli avversari obiettano che « le anime dovevano abitare nel mondo nè potevano sottrarsi di loro arbitrio a questo destino ». Risponde A. domandando: « ma che cosa importa al mondo che l'uomo vi abiti o no? » Rispondono: « per dare l'ultimo tocco alla perfezione del mondo stesso ». Qui A. sembra uscire in una cinica risata, domandando: forse che il mondo non è perfetto in se stesso senza l'uomo? o gli astri non compirebbero i loro giri, l'anno le sue stagioni, il cielo le sue vicende? tutte cose indipendenti dall'uomo, e che seguirebbero le loro leggi *etiam si nomen in mundo nullum hominis audiatur, orbisque iste terrarum solitudinis vacuae silentio conticescat* (II, 37).

c) Lo spunto ora accennato con l'enfatica serie di interrogazioni retoriche si viene ampliando in una vivacissima descrizione (ἔκφρασις) che abbraccia varii elementi, cioè:

α) *costumi umani*. Che bisogno v'era che nel mondo

(1) *Saccatum*, colatura. *Seria*, pignatta.

vi fossero *grandi re, tiranni, condottieri, espugnatori di città, strenui soldati a piedi e a cavallo, oratori, grammatici, musici, pantomimi, saltimbanchi* (*grallatores, funiambuli, istrioni* etc.? (II, 38). Così seguitando passa in rassegna tutte le arti *quibus enumerandis omnis aetas angusta est*, e ripete la domanda: che bisogno v'era che tutto ciò accadesse al mondo? Domanda, che riassume tutto il dispregio delle scuole ciniche per quella che si suole chiamare *civiltà*. A. fa suo proprio momentaneamente questo modo di vedere, per trarne effetti retorici.

β) a meno che il *rex mundi* – osserva A. ritornando all'ironia – abbia mandato nel mondo le anime da lui generate, *idcirco ex se genitas huc animas misit*, per il gusto di vederle immerse nel gorgo immondo della materia e contemplarne la progressiva e illimitata *degenerazione*. La degenerazione umana è prospettata da A. mediante una eloquente requisitoria contro i principali vizi, cioè: *menzogna, adulazione, ipocrisia*, e contro le loro conseguenze, cioè: *ire, odii, guerre, tirannidi*. Segue una requisitoria contro l'*idolatria*. Indi è introdotto il tema delle *miserie umane*, in quanto l'uomo è più debole degli altri animali (tesi epicurea), soggetto al lavoro, ai casi della fortuna, alle malattie d'ogni genere. Ritornando poi alla requisitoria sui costumi, A. descrive la *ferocia degli spettacoli circensi* (II, 41) e la voracità umana che cerca innumerevoli artifizi pel suo godimento; incalzando e caricando le tinte, scende poi alle forme più volgari e feroci della delinquenza e della corruzione, per concludere: a questo fine dunque Dio avrebbe costretto le anime a unirsi coi corpi mortali? (II, 43).

Notiamo di passaggio che la condanna degli spettacoli gladiatorii e delle altre scene circensi, come la lotta contro le belve, è tema frequente presso gli scrittori cristiani dei primi tre secoli. Cfr. fra i latini: TERTULL., *Apolog.*, 15; CYPRIAN., *ad Donatum*, 7; LATTANZIO, *Instit.*, VI, 20; PRUDENZIO, *Contra Symmachum*, II, 189 e segg.; S. AGOST., *Confess.* VI, 8. Fra i greci: TAZIANO, *Discorso ai Greci*, 23;

TEOFILO ANTIOCHENO, *Ad Autolycum*, III, 15; ATENAGORA, *Supplica pei Crist.* 35. — Riguardo agli spettacoli scenici cfr. specialmente CYPRIAN., *Ad Donat.*, 8; TERTULLIANO, *De spectaculis;* PSEUDO CYPRIAN., *De spectaculis.*

Riprendendo la stessa tesi in senso contrario, A. suppone che gli avversari obiettino: « Sed sua... voluntate, non regis iussione venerunt » (II, 44). Risponde proponendo l'assurda conseguenza che deriverebbe da quel supposto: cioè che Dio non sarebbe stato in grado d'impedire la degenerazione delle anime, ch'egli avrebbe create perfette: « Si enim degeneres futuras locorum immutationibus sciebat - scire autem debuerat causarum ut omnium institutor -..... universorum ⟨malorum⟩ non alius quam ipse est causa ... » [1] (II, 44). Dio dunque sarebbe la causa di ogni degenerazione umana: ma ciò neppur si può pensare: *sed procul haec abeat sceleratae opinionis immanitas* (II, 45). Dio non può aver creato anime di natura tanto eccelsa, per abbandonarle in preda a ogni degeneramento, sommergendole nel gorgo della materia.

Si noti che allo sfondo di questa *refutatio* sta sempre un *concetto dualistico* (separazione inconciliabile fra l'elemento *spirito* e l'elemento *materia*), concetto che A. deriva da correnti di pensiero non conformi alla didascalìa cristiana, e che furono da noi già ripetutamente additate.

Infatti, dall'assurdo or ora prospettato, A. ne deduce un altro: *Dio, in tal caso, sarebbe autore del male.* Questa dottrina, che per escludere il *male* dall'opera di Dio, si risolveva nel dualismo, aveva assunto nell'Africa, proprio durante il III secolo una nuova struttura per opera di un maestro persiano di nome *Mane* o *Mani.* I suoi seguaci (Manichei) si erano organizzati a imitazione delle comunità cristiane (come un secolo addietro avevano fatto i Marcioniti), con un clero e un rituale; si diffondevano con attiva e tenace opera

[1] *Universorum ⟨malorum⟩*; l'integrazione è del KLUSSMANN, *universorum ⟨scelerum⟩* REIFFERSCHEID (p. 83, l. 17).

di proselitismo. Non c'è da meravigliarsi che Arnobio abbia, più d'una volta, confuso insieme cristiani e manichei, attribuendo ai primi l'insegnamento degli altri. Alla base della dottrina manichea stava appunto il principio: che Dio non può essere l'autore del male.

Arnobio svolge ora la *refutatio* su questo terreno, cioè del problema del male nel mondo e nell'uomo. I punti della sua *refutatio* sono i seguenti:

1) Se Dio dopo create le anime avesse disposto che si dovessero unire ai corpi esponendole così a tante miserie e a profonda decadenza, sarebbe autore del male (II, 45).

2) Dunque non è il Dio supremo l'autore delle anime, non potendo venire da lui un essere così imperfetto e soggetto al male, com'è l'anima umana (II, 46).

3) Anzi, Dio, essere supremo, non ha alcuna parte negli atti della vita umana, tutti soggetti a depravazione (tesi epicurea, che A. fa dipendere dalle premesse antiplatoniche). Tutto ciò infatti è indegno di Dio: « Minora haec illo sunt et magnitudinis eius destruentia potestatem; tantumque est longe ut istarum auctor rerum esse credatur, ut in sacrilegae crimen impietatis incurrat quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum », e descrivendo al vivo, con un senso di profondo pessimismo la miseria umana, continua: « (hominem) rem infelicem et miseram, qui esse se doleat (unico fra gli animali l'uomo può rimpiangere la propria esistenza), qui conditionem [1] suam detestetur et lugeat; qui nulla alia de causa sese intellegat procreatum, quam ne materiam non haberent per quam diffunderent se mala, et essent miseri semper quorum cruciatibus pasceretur nescio quae latens et humanitati adversa crudelitas » (II, 46). L'uomo è, per A., uno zimbello miserando, materia destinata a offrire spettacolo di ogni corruzione, e di questo spettacolo si pascerebbe qualche bieca e misteriosa ferocia, *nescio quae latens... crudelitas.*

E tutto ciò è vero; fuori della retorica, siamo qui davanti

[1] *Conditio* qui nel senso di *origo (condere).*

a una profonda intuizione; ma ad A. sfugge il significato che l'insegnamento cristiano dava a questo opaco mistero dell'umano dolore.

4) A questo punto A. suppone che gli avversari insistano sul problema fondamentale intorno a cui la *refutatio* si svolge: « Se le anime non sono opera di Dio, chi è dunque il loro autore? » (II, 47). Risponde A. che a tale questione non si può rispondere, perchè oltrepassa i mezzi dell'umano raziocinio. Tanto più che tale ignoranza non è solo dell'uomo, ma anche delle *potestates* volgarmente chiamate dèi, le quali pure non saprebbero rivelare l'oggetto di questa ricerca. Del resto, aggiunge A. come σύγκρισις, tutti riconoscono che certe bestie, anzi tutte le bestie, non sono opera di Dio, pur non sapendo dire chi ne sia l'autore. Perchè le bestie non sono opera di Dio? Per lo stesso motivo sopra esposto, cioè che Dio non può aver fatto esseri inutili, dannosi, deformi: *...tam supervacua, tam vana, tam ad nullas pertinentia rationes, quin immo aliquando et noxia* (II, 47), e, come ha detto prima: *minora haec illo* (Deo) *sunt* (II, 46). Dio non può fare se non creature perfette: *...nihil rerum a principe agi... nisi quod oporteat et conveniat fieri* (II, 48).

5) Ma si può obiettare che vi sono pure nel mondo uomini eccellenti e buoni. — Ma quanti sono, risponde A., rispetto alla totalità? un numero minimo. Come se si ritenesse sana una persona che ha tutte le membra corrose e doloranti, eccetto l'unghia del dito mignolo (σύγκρισις), o si credesse aurea tutta la terra per una minuscola vena qua e là affiorante nei suoi strati (II, 49). Ma chi sono poi questi ottimi? i filosofi, che pugnano contro i loro vizii innati con le armi della virtù: e in questa loro pugna dimostrano precisamente di essere più proclivi per natura al male che al bene (II, 50).

6) Tornando al fatto dell'ignoranza di certi misteri, come quello sopra enunciato riguardo all'autore delle anime, osserva A. che è molto meglio confessare l'ignoranza in tali casi, che insegnare cose false. Più saggio è chi sa di ignorare,

che chi pretende sapere ciò che non sa (concetto socratico). Sviluppando questo accenno, A. adotta la *retorsio*, rimproverando agli avversari la loro falsa scienza: « Conicitis enim, non scitis; suspicamini, non tenetis » (II, 51). L'uomo non può sapere se non ciò che ha veduto e sperimentato (distinzione socratica fra *scienza*, ἐπιστήμη e *opinione*, δόξα).

Se dunque ciò che voi chiamate scienza – aggiunge A. – altro non è che vana e incerta opinione, potremmo anche noi rivolgervi le stesse domande che rivolgete a noi. Voi ci domandate: chi è l'autore degli uomini (cioè delle anime); e noi a nostra volta vi domanderemo chi è l'autore degli elefanti, dei tori, dei cervi ecc., e qual sorta di anima abbiano simili animali. Risponderete forse che tutto proviene da quel *cratere* di cui parla Platone nel *Timeo* (cfr. *Tim*. p. 41-42) dove si plasmano gli esseri per mano del Demiurgo; ma chi può prestarvi fede? (II, 52). Del resto, se lo stesso Platone non attribuisce la creazione dell'uomo al Dio supremo, ma ad altri esseri inferiori: *...ad minores nescio quos* (*ibid.*) anch'egli adunque stimava che ciò fosse indegno di Dio. Non abbiamo quindi torto noi di asserire che le anime, costituite di natura media (ripete la tesi generale; cfr. II, 35) non sono nè immortali nè create da Dio.

Il discorso intorno al problema del male si inoltra quindi in ulteriori sviluppi. Nella forma di una obiezione opposta dagli avversari e a cui si studia di rispondere, A. introduce e affronta una nuova tesi: « Ergone – inquiet aliquis – sine Dei voluntate quidquam potis est fieri » (II, 54).

La questione è ardua, osserva A. Infatti: se tutto dipende dalla volontà di Dio, ne segue che anche il male sia opera sua (cfr. cap. 46). Se poi diciamo che Dio è ignaro del male, ne segue che qualche cosa possa effettuarsi senza suo consenso o a sua insaputa (*eo invito aut eo nesciente*). L'una e l'altra delle due supposizioni è assurda.

Resta che – come taluni credettero e affermarono – di-

ciamo non esistere il male nel mondo: ma allora insorgerebbe la coscienza di tutti gli uomini, troppo esperti di miserie e di malanni: ...*reclamabunt cunctae gentes universaeque nationes, cruciatus nobis ostentantes suos*..... Domanderebbero: se non esiste il male, perchè prescrivete con leggi e pene di guardarsi da certe azioni, e procedete con le punizioni più severe contro quelli che chiamate colpevoli?

Queste ragioni sono evidenti e non c'è nulla da rispondere. Ma allora si può domandare: se esiste il male, perchè Dio non lo distrugge? È meglio – dice A. – confessare subito che tutto ciò è inesplicabile: « respondeamus necesse est nescire nos ista », piuttosto che affermare l'assurdo, cioè che Dio è l'autore del male poichè nulla accade senza suo volere (II, 54).

A questo punto A. devia la questione introducendo una serie di osservazioni intonate all'agnosticismo della scuola neoaccademica, cioè:

1) Coloro che cercano di spiegare il problema del male, non sanno dire altro se non che ne sono causa gli elementi stessi del cosmo (cfr. I, 3-5, dove questa tesi è appunto sviluppata, mentre qui *con palese contradizione* è solo accennata come spiegazione insufficiente). Ma come può essere che gli elementi siano maligni, mentre non hanno senso nè discernimento? Quanto a noi non abbiamo altro da dire se non che Dio non può fare che cose buone e perfette: « Quid ergo nos?... responsionis necessitas nulla est...... unum solum posuisse contenti, nihil a Deo principe quod sit nocens atque exitiabile proficisci... » (II, 55).

2) Inutile quindi affaticarsi in ricerche infruttuose per chiarire una questione così oscura come è quella sulla origine delle anime, sia dell'uomo come degli animali: *neque inquirere aut vestigare curamus* (II, 56). Quale risultato si otterrebbe infatti? nient'altro che di immaginare varie dottrine l'una contraria all'altra e che quindi si escludono a vicenda conducendo allo scetticismo. Così appunto accadde ai filosofi

che vollero definire l'origine e la sorte futura dell'universo: gli uni definirono il mondo *innato* ed *eterno;* altri *nato* ma *immortale*, altri infine *nato* e *destinato a perire:* tre teorie che non possono essere tutte vere, ma ciascuna delle quali argomenta con ragioni varie la propria verità. Lo stesso dicasi per quanto riguarda la natura del cosmo, cioè gli elementi di cui risulta, sul numero e funzione dei quali varie sono e contradittorie le sentenze. Lo stesso dicasi infine riguardo alla natura, origine e destino delle anime: « Hic enim eas retur et esse perpetuas et superesse mortalium functioni (*functio* = morte), superesse ille non credit, sed cum ipsis corporibus interire. Alterius vero sententia est nihil eas continuo perpeti, sed post hominem positum (cioè dopo la separazione dal corpo) aliquid eis ad vitam dari, mortalitatis deinde in iura succedere » (II, 57). (Quest'ultima dottrina sull'anima apparteneva particolarmente agli Stoici. Cfr. CIC., *Tuscul.*, I, 31, 77: « Stoici autem... diu mansuros aiunt animos, semper negant ». Anche secondo Aristotele l'anima è un'attività, e segue le sorti del corpo).

3) (*Retorsio*). Non solo noi dunque ignoriamo, ma voi pure, dice A., e non una sola ma moltissime sono le questioni a cui non sapete rispondere più di quello che lo sappiamo noi. Con questa differenza, che voi, pur ignorando, pretendete di sapere; noi invece confessiamo di ignorare e giudichiamo che tali ricerche non abbiano alcuno scopo nè vantaggio per noi. Infatti, se ciò fosse necessario sapere, *Cristo ce lo avrebbe insegnato:* « Et ideo Christus... omnia ista nos linquere et posthabere praecepit, neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas immittere cogitationes » (II, 60). A questo punto rileviamo una palese contraddizione con quanto A. ha detto del Cristo nel libro I, cap. 38. Infatti l'*omnia ista* del passo ora citato, si riferisce a una lunga enumerazione di questioni naturalistiche assai minuziose, che A. riferisce per dimostrare che la scienza degli avversarii non è in grado di spiegarle, e che quindi questa pretesa scienza si risolve in vera ignoranza larvata di

sottili e vane ragioni (capp. 58-59). Questa enumerazione fa riscontro all'altra che trovasi in principio di questo l. II., dove A. rivolge agli avversarii la stessa accusa di *falsa scienza*, per introdurre la *refutatio* contro il *derisus*. Ma il passo che segue immediatamente a questo (c. 61) contiene una nuova enumerazione di problemi fisici e metafisici (*quisnam hominem fecerit, animarum origo quae sit, quis malorum excogitaverit causas, orbe sit sol amplior an pedis unius latitudine metiatur, alieno ex lumine an propriis luceat fulgoribus luna*) dei quali problemi, come dei fatti prima enumerati (c. 59), si dice qui che non bisogna occuparsi, perchè Cristo stesso esorta a trascurare simili indagini e badare alla sola questione urgente, cioè alla sorte futura dell'anima: la quale se non avrà raggiunto la conoscenza di Dio (*nisi vos applicatis Dei principis notioni*, II, 61; cfr. II, 32) non potrà conseguire la immortalità, ma andrà incontro a dissoluzione dopo un lungo periodo di pena (*...exspectat mors saeva, non repentinam afferens extinctionem, sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens*, II, 61). Tutto ciò è in contradizione con quanto A. espone nel l. I, c. 38, dove si attribuisce a Cristo l'avere svelato la soluzione di quegli stessi problemi.

Avendo (c. 61) accennato alla sorte dell'anima come unico affare che dev'essere assicurato mediante lo sforzo assiduo di pervenire alla *notio Dei principis* (gnosi), A. aggiunge alcune osservazioni a modo di syncrisi retorica: « nè lasciatevi – dice – ingannare da alcuni saputelli che vanno dicendo di essere prole divina e, sciolti dalla legge del fato, destinati a ritornare alle dimore di Dio dopo la vita terrena » (*quod a sciolis nonnullis... dicitur*, II, 62). Pare un accenno alle dottrine gnostiche, secondo cui gli uomimi *spirituali* (πνευματικοί) erano considerati come impeccabili, quasi emanazione divina, a differenza dei *materiali* (ψυχικοί, psychici) fatti di natura decaduta e non suscettibili di rinnovamento. Neppure – continua – si deve dare ascolto a ciò che insegnano i *magi*, i quali assicurano di possedere certe formule che aprono la via del

cielo (accenno alle preghiere superstiziose contenute nei φυ-λακτήρια o scongiuri, di cui molti esempi sono giunti a noi, e che appartengono alla religione egiziana di *Iside* e di *Theut*. Vedi presso REITZENSTEIN, *Poimandres*, pagg. 25 e segg.); e neppure bisogna – dice – prendere sul serio le promesse degli aruspici etruschi (*neque quod Etruria libris in acheruntícis pollicetur*, II, 62) che si possa acquistare l'immortalità facendo ai numi libazioni col sangue di determinati animali. Solo Dio può dare la salvezza delle anime (*servare animas alius nisi Deus omnipotens non potest*, II, 62), e anche quelli che si chiamano dèi o *dèmoni*, secondo insegna Platone (*Tim.* pagina 41, A-B) ebbero il dono della immortalità dal Dio supremo.

Altre obiezioni. A questo punto si può dire compiuto lo sviluppo dottrinale del l. II. La serie di questioni che occupano gli ultimi capitoli non hanno necessario rapporto con ciò che precede; sono aggiunte che nuociono alla proporzione euritmica del libro e riguardano punti controversi che potrebbero trovar posto altrove meglio che qui. La prima di tali questioni è così formulata:

1) « Se il Cristo fu mandato per procurare la salute alle anime, perchè venne così tardi? » (II, 63). Risponde A. che nessuno può dire con quali altri mezzi Dio potè provvedere alla salute delle anime prima della missione del Cristo: ma è certo che Dio provvide anche alla salute di quelle anime: « Deponite has curas et incognitas vobis relinquite quaestiones; miseratio et illis (scil. *animis*) impertita est regia et aequaliter per omnes divina beneficia cucurrerunt: conservatae sunt, liberatae sunt, et mortalitatis sortem condicionemque posuerunt » (II, 63). Questa spiegazione rientra – caso raro in A. – nel dominio della catechèsi.

2) Questione: « Se Cristo è venuto per salvare il genere umano, perchè non largisce la salvezza a tutti nella stessa misura? » (II, 64). Risponde A. che Cristo realmente *aequaliter liberat*, perchè *aequaliter omnes vocat*. Tutti sono

chiamati a partecipare la salvezza, ma non tutti ascoltano il richiamo. Dio offre a salute, ma non costringe l'umana libertà: « Vis sumere quod offertur...? consulueris tu tibi. Aspernaris, contemnis et despicis? tu te muneris commoditate privaveris » (II, 64). A questo proposito cita una sentenza di Platone: « Sortem vitae eligendi nulli est, inquit Plato, Deus causa »; sentenza che corrisponde genericamente alla dottrina del *Timeo*, secondo cui la creazione dell'uomo non dipende da Dio ma dal Demiurgo. L'applicazione che ne fa A. è arbitraria e poco coerente. Si noti poi che l'affermazione della *libertà d'arbitrio* a cui qui A. si appella, costituisce una palese contradizione col fondo dualistico della sua dottrina, che esclude la libertà e fa capo al *determinismo*.

3) Questione: « Ma Dio – insistono gli avversari – potrebbe forzare la volontà umana ad accettare la salvezza offerta ». Risponde A. che ciò non è degno di Dio, perchè non conforme a giustizia: « Quid est enim tam iniustum, quam repugnantibus quam invitis extorquere in contrarium voluntates? » (II, 65).

4) Questione: « Christianus ergo ni fuero, spem salutis habere non potero? » Questa domanda degli avversari concerne il problema della *relatività* o della *assolutezza* del cristianesimo. La polemica anticristiana aveva assunto nel III secolo il carattere dotto, filosofico, e per lo più si rifugiava nel principio della *relatività di ogni religione;* invece il cristianesimo si presentava come *religione assoluta*. La risposta di A. a questo problema così grave e fondamentale, non ha nessuna profondità. A. non comprese l'importanza della questione: la considera col criterio superficiale del rétore, non con l'acutezza del filosofo. Risponde adunque: « così è, perchè Dio ha così stabilito ». Ma tosto devia la questione con un paragone: « Come voi a certi dèi attribuite certe virtù e per certi effetti li invocate (è dottrina *varroniana* dell'ultimo libro delle *res divinae*, combattuta da S. AGOSTINO, *De Civ. Dei*, VI, 1), così dovete ricevere da noi la dottrina di salute: e questa dottrina è che non può dare salvezza all'

anime altri che colui al quale Dio affidò l'incarico di procurare agli uomini questo beneficio: « ...hoc necesse a nobis est ut debeatis recipere, a nullo animas posse vim vitae atque incolumitatis accipere, nisi ab eo quem rex summus huic muneri officioque praefecit ».

5) Questione: la « novità » del cristianesimo. Gli avversarii opponevano l'antichità dei riti pagani tradizionali, alla nuova religione: « Nam quod nobis obiectare consuestis novellam esse religionem nostram et ante dies nata propemodum paucos,... ratione istud intenditur (= innititur) nulla » (II, 66). Questo ragionamento dei polemisti anticristiani invalse fino dal III secolo, e più nel IV. Ebbe la più eloquente espressione nella *Relatio* di Q. Aurelio Simmaco all'imperatore Valentiniano II per l'Ara della Vittoria (382). Alla *Relatio Symmachi* rispose S. Ambrogio nella sua Epistola XVIII, e dopo di lui, Prudenzio nel libro II del poema *Contra Symmachi orationem* (composto dopo il 402). È interessante notare che A. anticipa uno dei principali argomenti usato poi da Ambrogio e da Prudenzio, cioè: « il pregio di una istituzione non va misurato dall'età ma dall'intima natura della istituzione stessa ». Ciò è svolto con σύγκρισις retorica: allo stesso modo si potrebbero condannare le antiche età perchè abbandonando man mano i costumi selvaggi, adottarono le norme del vivere civile. Passando alla *retorsio,* A. soggiunge: « voi pure avete mutato – e in peggio – molte delle antiche istituzioni vostre, che erano argomento e testimonianza di costumi più integri e di vita più austera. Segue una enumerazione di grande interesse per la nozione delle antiche istituzioni e consuetudini romane, nella quale però si sente assai da vicino una reminiscenza di TERTULLIANO, *Apolog.* cap. 6. Aggiunge altri esempi, a modo di παραδείγματα retorici, cioè: *a*) le arti belle furono tutte *novità* al loro sorgere, perchè certo non nacquero con la stirpe umana, ma furono acquisite col progresso del tempo; *b*) così gli stessi dèi furono introdotti e ricevettero culto in età determinate, prima delle quali nulla si sapeva di loro (dottrina evemeristica). Concludendo,

A. dice che il *nuovo* e il *vecchio* sono termini relativi; ciò che oggi è nuovo, diverrà vecchio a suo tempo: « Nova res est quam gerimus? quandoque et ipsa vetus fiet » (II, 71); il valore d'una religione non può dipendere da questo criterio: « religionis autem auctoritas non est tempore aestimanda, sed numine, nec colere qua die, sed quid coeperis, convenit intueri » (II, 71). E venendo alle cifre, ripete quanto ha detto al l. I, 13 circa l'età del cristianesimo: « Ante quadringentos annos religio, inquit, vestra non fuit. — Et di vestri non fuerunt ante milia annorum duo » (*ibid.*). Si noti che a I, 13 A. dice: « Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse christiani... »; qui invece enuncia un periodo di tempo in un *limite massimo*, approssimativo quindi; come nel *limite massimo* di duemila anni è compendiata l'antichità dei riti pagani [1]. Insiste A. su questo argomento (II, 72), che la maggiore antichità d'una religione non può valere come argomento della sua maggiore verità; i cristiani infine adorano Dio, che è al disopra dell'antico e del nuovo, perchè è eterno; su questo concetto A. si indugia con un efficace sviluppo, per chiudere con l'assioma: non è nuovo l'oggetto del nostro culto, ma nuovi siamo noi, che così tardi abbiamo aperto gli occhi dell'anima alla pienezza della luce: « Non ergo quod sequimur novum est, sed nos sero addidicimus quidnam sequi oporteat et colere, aut ubinam convenire et spem salutis affigere et salutaria subsidia collocare. Nondum enim affulserat qui viam monstraret errantibus, et caligine in altissima constitutis cognitionis lumen immitteret et ignorationis discuteret caecitatem » (II, 72).

Mentre lo sviluppo di questa difesa riguardo alla *novitas*

[1] Questo termine approssimativo per l'età dei riti pagani è chiarito poco più oltre nello stesso cap. (71): « Aetatis urbs Roma cuius esse in annalibus indicatur? annos ducit quinquaginta et mille, aut non multum ab his minus. Ergo ab Iove, qui frater est Pici quique pater est minorum et reliquorum deorum, anni ad haec tempora prope milia duo sunt, aut pleni, ut largiamur aetati ». La notizia qui contenuta su Giove fratello di Pico denota una fonte: VARRONE, *De gente populi Romani*, citato da A. esplicitamente più oltre, nel l. V, cap. 8.

del cristianesimo parrebbe chiusa, A., con poco riguardo della proporzione, riprende il motivo della *retorsio*, per dimostrare che anche molti riti pagani dovrebbero incorrere nella medesima accusa. « Forse che siamo noi soli in causa? – dice A. – e non si deve dire lo stesso del culto di Serapide, Iside, Cibele (*Phrygia Mater*) e Cerere Eleusina? » e riferendosi a una fonte che non nomina, domanda: « Non doctorum in litteris continetur Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire? ». (Queste *doctorum litterae*, libri di antichità romane, nei quali si discorreva degli *indigitamenta* di Numa Pompilio, sono probabilmente quelli di *Cornelio Labeone*, fonte precipua di Arnobio, come fu dimostrato dal KETTNER, per tutte le notizie di A. sugli antichi culti di Roma) [1].

6) Questione: « Perchè Dio ha mandato così tardi il suo Salvatore? » (II, 74). Altra obiezione che nella polemica anticristiana del III secolo era abilmente opposta ai polemisti e predicatori cristiani era questa: « Et quid – inquit – est visum Deo regi atque principi, ut ante horas... pauculas sospitator ad vos Christus caeli ex arcibus mitteretur? » Arnobio nel formulare in questo tono un poco canzonatorio la questione, mira a diminuirne fin dall'enunciato l'importanza: oppure la riferisce nel tono di scherno con cui soleva essere presentata dallo scetticismo degli avversari. Naturalmente, A. deve confessare che non può rispondere a tale questione; ma per aver l'aria di dare una risposta, come altre volte nei momenti critici, devia l'argomento con una σύγκρισις retorica: « Interrogamus et vos contra: quae causa, quae ratio est ut non suis aliquando reddantur mensibus tempora, sed serius hiems, serius aestas atque autumnitas fiant? etc. ». È un ragionamento puerile, e la puerilità ne è accentuata dalla stiracchiatura del raffronto col preteso ritardo delle stagioni o delle piogge. Poi passa alla *retorsio:* « diteci piuttosto voi

[1] Dr. G. KETTNER, *Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius.* Programm der königl. Landesschule Pforta. Naumburg. Druck von Heinrich Sieling, 1877.

perchè Ercole, Libero, Esculapio, Mercurio, destinati ad assumere carattere e culto divino, furono da Giove fatti nascere così tardi! Finalmente si decide a dire che la questione è un mistero: « Quaenam igitur ratio est? Non imus inficias nescire nos » (II, 74). Ma se una risposta diretta ed esauriente non si può dare, soggiunge A., vi sono alcune considerazioni che possono avviarci a una parziale comprensione di tale enimma. E anzitutto, il non potere noi esplicare le ragioni di un fatto, non è argomento contro la fede che il fatto merita in quanto è palese e reale. Inoltre i nostri computi di tempo sono un nulla in confronto dell'eternità di Dio: « Tu opponas... cur tam sero emissus est sospitator? In infinitis perpetuis saeculis nihil omnino dicendum est serum » (II, 75) (argomento già da A. esposto al c. 72 a proposito della *novitas* rimproverata al cristianesimo). Finalmente, osserva A., può darsi che il cristianesimo, non essendo conforme alle consuetudini e alla stessa costituzione fisica delle antiche stirpi, dovesse proprio attendere l'età nostra per manifestarsi: « Quid si priscis aliter subveniri, aliter debuit posterioribus consuli? » (II, 75). E continua ricordando come le vetuste memorie parlano di giganti, che ancora in fasce emettevano *stentoreos vagitus*, e come di tali esseri strani si trovassero tuttora i resti scavando nelle viscere della terra: « ...quorum ossa variis in regionibus eruta, vix repertoribus fecerunt fidem, humanorum reliquias esse membrorum » (II, 75). Si può dunque ritenere, conclude, che Cristo sia venuto quando la stirpe umana era anche fisicamente preparata: « Potest ergo fieri, ut tum demum emiserit Christum Deus omnipotens, Deus solus, postquam gens hominum fractior et infirmior coepit esse natura » (*ibid.*).

7) Questione: « Se voi altri cristiani servite il Dio supremo e vero, obiettano gli avversari, perchè egli permette che siate perseguitati? » (II, 76-78). La questione era già stata affrontata dagli apologisti del III secolo e del II: TERTULLIANO (*Apolog.* c. 40 e segg.), S. CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, LATTANZIO *Instit.*, l. VII, e fu ripresa da S. AGOSTINO

nei quattro ultimi libri del *De Civitate Dei.* Arnobio risponde prima con una *retorsio:* « neppure i vostri dèi sono in grado di scamparvi dai malanni che colpiscono i popoli, sebbene voi altri siate i loro fedeli cultori ». Ma poi, ritornando alla linea difensiva segnata dai precedenti apologeti e sviluppata su più vasto disegno da S. Agostino, Arnobio riporta le ragioni di questo fatto ai destini supremi dell'anima oltre la morte. Le promesse di salute fatte da Cristo, dice A., non si riferiscono alla vita presente: « Nihil est enim nobis promissum ad hanc vitam » (II, 76). Neppure la minaccia della morte può far vacillare la speranza cristiana, perchè pei cristiani la morte è un mezzo di raggiungere la luce e uscire dalla tenebra: «...quo facilius exui corporalibus possimus e vinculis, et tenebrosam evadere caecitatem » (*ibid.*).

Conclude il libro (c. 78) ripetendo la necessità di omettere ogni vana questione e applicarsi alla salvezza delle anime: tale scopo è così importante, dice, che per assicurarlo si può anche accettare ciò che paresse contrario all'umana ragione: « cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est », sentenza piuttosto equivoca, e che A., per mostra di erudizione, riferisce a Epitteto sull'autorità di Arriano: « ut Epictetum dixisse, approbat Arrianus ». (Cfr. EPICT., *Enchir.* XXXII, 3; ARRIAN., *Commentaria* I, 12).

V. — LA SECONDA APOLOGIA ARNOBIANA. (*Adv. Nat.* ll. III-VII).

Il II libro arnobiano è un lungo, prolisso intermezzo di polemica filosofica, inserito e malamente connesso con la prima apologia (l. I) e la seconda (ll. III-VII). In quella *indigesta moles* sono accumulate varie diatribe, le quali rappresentano il bagaglio filosofico di Arnobio: questioni di puro interesse scolastico, echi di un ambiente polemico talora esasperato, ma che non raggiunge mai il significato di una questione vitale. Arnobio ha voluto conservare ai

posteri molte cose che giacevano nei suoi dotti scaffali, pagine faticosamente elaborate e sagacemente stilizzate. Qua e là qualche felice intuizione, sentenze che oltrepassano la zona grigia dell'eclettismo snobistico: poche invero, ma quelle poche non mancano di pregio, tanto da attribuire un qualche valore ideale a tutto il lungo e sconnesso discorso.

La ripresa apologetica presenta un concetto e un disegno nuovi. Arnobio aveva letto molto, e traeva partito dalle cose lette. Forte delle sue letture, sceltesi alcune guide a cui crede potersi ampiamente affidare, egli scioglie la vela per nuovo pelago, s'inoltra nelle tortuose vie della critica positiva, affronta in pieno tutto il passato religioso di Roma e dell'Ellade, per sottoporlo a una disamina minuziosa, tendente a demolirne le ragioni e a deriderne le forme. Critica, al solito, superficiale, animata da una costante vena di sarcasmo, colorita con tutto l'apparato del più vivace e fluente eloquio latino, ricca di accenni eruditi, siano pure di seconda mano.

La polemica antipagana di A. nei ll. III-VII versa intorno ai numi e al culto pagano in particolare, e si distingue nei punti seguenti: *a*) i numi in generale (l. III); *b*) i numi in particolare e i loro miti (l. IV); *c*) i misteri (l. V); *d*) i templi e i simulacri (l. VI); *e*) i riti (l. VII).

LIBRO III. — Nel l. III. A. parla dei numi in generale, rilevando l'*incertezza* delle opinioni a loro riguardo, e applicando il fatto ad alcune categorie di numi, la cui natura, numero, funzione, erano oggetto delle più disparate dottrine fra i ricercatori delle antichità religiose di Roma. Prima di tutto A. dimostra come neppure i pagani conoscano il *numero degli dèi*. I cristiani - dice - non prestano culto ai numi, perchè adorano il dio supremo e questo culto implica ogni altra forma di religione e la sostituisce: così in una corte, chi presta il suo omaggio al *rex*, non è tenuto a ripetere gli stessi atti a ciascun membro della regia stirpe

(σύγκρισις). Tanto più che l'esistenza degli dèi non è nè necessaria nè dimostrata, altro non essendo questi numi se non simulacri e imagini (1-4). Ma poniamo pure che gli dèi esistano: quanti sono essi? qual è il loro *numero?* Voi potete dirci che sono pochi o molti, anzi ne invocate alcuni con certi nomi proprii. Come sapete voi che sono questi i loro veri nomi, o non piuttosto siano stati loro imposti come a uomini nei *dies lustrici* (c. 4) [1]. Ad ogni modo, non ostante che molti dèi abbiano un loro nome proprio, molti ve ne sono di cui ignorate il nome, ed è cosa certa – dice – che neppure voi *sapete il numero* dei vostri dèi. Se così è, l'accusa di empietà che i pagani rivolgono ai cristiani, ritorna contro di loro, perchè mentre essi credono di circoscrivere la moltitudine dei loro dèi a un numero determinato, *si può sempre supporre che esistano altri numi oltre quel numero, i quali restano privi di culto. Il culto pagano si risolve dunque sempre in un atto di empietà.* Se poi voi vi difendete dall'accusa di empietà pel fatto che *ignorate* l'esistenza d'altri numi oltre quelli a voi noti, allora dovete scusare pur noi, che neghiamo culto ai vostri dèi, perchè *ignoriamo* se veramente essi esistano: « ...Aut igitur et vos impii, qui praeter deos paucos reliquorum officia non obitis, aut si vobis veniam ceterorum ignorantiae postulatis, eandem et nobis conciliabitis veniam, si pro parte consimili eorum religionibus abstinemus, quos esse omnino nescimus» (III, 5).

Ma fermiamoci – soggiunge A. – a quei numi che voi dite di conoscere e di cui sapete pure i nomi singoli: Saturno, Giano etc. Potremmo forse acconsentire al culto di questi, se voi non credeste e insegnaste sul conto loro tali e tante *balorderie,* da dimostrare nel modo evidente che non sono dèi. Questa osservazione introduce uno sviluppo sui *probra deorum.*

[1] *dies lustrici* infantium appellantur, puellarum octavus, puerorum nonus, quia his lustrantur atque eis nomina imponuntur (Festo).

Le *balorderie* che A. rimprovera agli avversari come altrettante contumelie rivolte a quelli che essi chiamano dèi, sono i *probra* o *ludibria* deorum: e prima di tutto la *differenza di sesso*.

a) *Sesso degli dèi*. È cosa incredibile - dice A. - che gli dèi siano distinti in maschi e femmine, e la cosa parve già assurda a Cicerone (cfr. *De nat. deor.*, II, 28, citato da LATTANZIO, I, 17): ragione per cui taluni vorrebbero che il Senato facesse bruciare i libri di Cicerone (III, 7). Nè si creda che i cristiani adorino un Dio mascolino; in Dio non vi può essere distinzione di sesso, perchè la sua natura è spirituale. Invece i pagani affermano il sesso degli dèi anche nelle loro preghiere, rivolgendosi a certi numi con la formola rituale *sive tu deus es sive dea*. Se dunque gli dèi sono distinti per sesso, bisognerebbe credere l'assurdo: cioè che esercitino le funzioni generative allo stesso modo degli uomini: e poichè negli dèi non possono affievolirsi le forze fisiche e per il fatto che sono immortali, continuando a nascere senza mai morire, si verrebbe al punto che tutto il mondo sarebbe oramai pieno di dèi. (Cfr. LATT., I, 16, dove è citato un framm. di Seneca il quale ha offerto anche ad Arnobio lo spunto per questo suo sviluppo sul *sesso* degli dèi. Il frammento di Seneca è infatti ispirato alla più giocosa ironia. Vedi più oltre, IV, 19).

b) *Species deorum*. Assurdo è pure l'attribuire agli dèi aspetti umani e fattezze distinte (III, 12 e segg.). Arnobio sviluppa con grande vivacità questo punto, rilevando come gli dèi dovrebbero distinguersi tra loro pei tratti fisionomici, così come fra gli uomini si distinguono i *silunculi* (naso schiacciato), i *frontones*, i *labeones*, i *mentones*, i *naevii* (= butterati, da *naevus* = neo), i *nasicae*, quelli dalle nari sparse (*displosis naribus*), i *resìmi* (naso rincagnato), i nani, gli spilungoni, i calvi etc. (III, 14). Tutte queste assurdità, osserva A., derivano dall'errore fondamentale di raffigurare la divinità in forma umana: il che è assurdo non meno di quanto sarebbe se gli asini, i porci, i cani, volendo adorare

gli uomini come loro numi, li rappresentassero con le loro proprie figure di asino, cane, porco... cosa che moverebbe giustamente a sdegno gli uomini (III, 16). Nè si creda che i cristiani rappresentino Dio con forme umane (antropomorfismo) per il fatto che nei libri giudaici (Bibbia) se ne trovano molti esempi. Arnobio sostiene che i cristiani non hanno niente di comune coi giudei, e se mai, quelle parti della Bibbia di cui anche i cristiani fanno uso, vanno interpretate simbolicamente (III, 12). Questa osservazione polemica dimostra che nel III sec. l'accusa di antropomorfismo era spesso rivolta contro i cristiani a cagione della forte tinta antropomorfica della Bibbia ebraica. Queste accuse determinarono, o certamente favorirono il sorgere e lo svilupparsi della esegesi biblica mistico-simbolica, particolarmente nella *scuola catechetica* di Alessandria, illustrata da Clemente e Origene.

Suppone A. che gli avversari obbiettino· se è assurdo l'attribuire forma umana agli dèi, diteci voi che forma ha Dio. Risponde A. che ciò non è dato sapere agli uomini: il che non toglie che si possa denunziare la sconvenienza di ogni rappresentazione antropomorfica (III, 17).

c) *Artes deorum.* I pagani assegnano agli dèi certe arti determinate (musica, traffico, ricamo, pastorizia, agricoltura) e ciò è un'altra specie di antropomorfismo, non meno assurda della precedente. Chè se i pagani obbiettano: non esercitare gli dèi queste arti, ma solo esserne essi i *maestri;* si risponde che nessuno potrebbe insegnare un'arte o mestiere, prima d'averlo esercitato. Ancora possono obiettare gli avversari, che gli dèi sono i *tutori* delle arti, non artefici essi stessi. Ma – risponde A. – se gli dèi sono i *tutori* di quelle arti, come si spiega che gli uomini che le esercitano sbagliano così spesso, o falliscono lo scopo, o perdono tutto il frutto del proprio lavoro? (III, 21-23; segue lunga serie di *exempla*). Gli avversari soggiungono che il malo esito degli umani negozi è dovuto al fatto che gli uomini trascurano di propiziarsi gli dèi tutelari delle singole arti. Ma

è assurdo, dice A., che gli dèi attendano le offerte degli uomini per far sentire la loro protezione: mentre è proprio della natura divina il beneficare indistintamente i buoni e i cattivi (III, 24; cfr. I, 49).

Lo sviluppo sui *probra* ne suggerisce uno analogo sui *vitia et scelera deorum* (cfr. LATT., I, 18-21). I pagani attribuiscono agli dèi azioni che sarebbero colpevolissime negli uomini. (Esempio di *Mars* istigatore di guerre e di *Venus* suscitatrice di turpi amori, III, 26-27).

Gli sviluppi precedenti: *probra*, *vitia*, *scelera deorum* ritorneranno spesso nel discorso arnobiano; per ora vengono interrotti per dar luogo ad una disamina sulle opinioni contraddittorie riguardo a singoli numi o gruppi di deità. Questo sviluppo comprende i seguenti punti (III, 29 e segg.):

1) *Ianus* e le varie genealogie a lui attribuite.
2) *Saturnus*, ora padre di Giove, ora *elemento* astratto (tempo, per la identificazione Κρόνος=χρόνος. Cfr. LATT., I, 13; TERTULL., *Ad Nat.*, II, 12 e segg.).
3) *Iuno*, ora moglie di Giove, ora *elemento* (per la trasposizione ἀήρ=ἥρα: *graeci nominis praeposteritate*. ARN., III, 30).
4) *Neptunus*, ora dio marino (da νέω=νε*F*ω, *nep*=nuotare), ora fratello di Giove e di Plutone.
5) *Mercurius*, ora medico, ora *verborum excogitator et nominum* (III, 32) *ora nundinarum, mercium commerciorumque mutator* (*ibid.*).
6) *Terra*, che viene confusa ora con Cerere, ora con Vesta.
7) *Liber*, confuso con Apollo.

Come intermezzo, A. accenna alla dottrina stoica, la quale interpretava i numi come *simboli* degli elementi naturali (esegèsi naturalistica dei miti), onde derivava che i numi non erano che parti del mondo, quindi si negava la loro esistenza e natura divina (III, 35).

Concludendo, osserva: se noi cristiani dicessimo sui vostri dèi tante inezie e sconvenienze, avreste ragione di

punirci con ogni genere di tormenti (accenno alla persecuzione dioclezianèa).

8) *Musae*. Di esse, varie sono le genealogie, incerto il numero (da tre a nove). Si confronti CIC., *De natura deorum*, III, 21.

9) *Novensiles di*. Anche sui *novensiles* varie erano le opinioni, che A. enumera seguendo diverse fonti (III, 38). La principale divergenza era nella etimologia del nome; alcuni facevano derivare da *novem;* altri da *nove* (avv. da *novus*) come *nove insidentes* (dèi nuovamente adottati), onde il nome anzi che *novensiles* sarebbe *novensides*.

10) *Penates* e *Consentes*. Il numero dei Penati andava da *due* (per Roma: Romolo e Remo) a una pluralità indeterminata. Varie erano le etimologie proposte; A. accenna particolarmente a quella varroniana (cfr. *De ling. lat.* VIII, 70) che faceva derivare il nome da *penitus* e *penetral*.

11) *Lares*. Secondo il volgo, osserva A., erano i tutelari dei *vici* (gr. λαύραι). Secondo Nigidio invece erano *tectorum domuumque custodes*, oppure i *Cureti*. Secondo Varrone erano i *Manes*, e *Mania* la loro madre. Nigidio li confondeva anche con i δάκτυλοι (Digiti) dell'Ida e coi *Cabìri* di Samotrace (Si noti che Arnobio confonde ripetutamente, capp. 41 e 43, i *Digiti* dell'Ida coi Cabiri, parlando di *Digiti Samothracii*).

12) *Summanus* (III, 44). Questa deità arcaica era indigena del Lazio; ma fu confusa con Giove, da ministro dei fulmini di questo. (Cfr. PLIN., II, 53; S. AGOST., *De Civitate Dei*, IV, 23: « .....Summanum, cui nocturna fulmina tribuebant ». MARTIANUS CAPELLA, II, p. 216). Nel libro V, 37 Arnobio identifica Summanus con Plutone.

Da tali variazioni conclude A. che i pagani (Romani) rivolgevano le loro preghiere ai numi senza conoscere precisamente quale deità invocassero: assurdo quindi era il culto pagano. La polemica così impostata segue immediatamente nel l. IV.

LIBRO IV. — La critica del politeismo svolta nel l. III verte specialmente sull'incertezza e contraditorietà delle tradizioni riguardo al *numero* degli dèi, d'onde A. deduce la conclusione che gli dèi non esistono. Nel l. IV si discorre di certi numi in particolare e delle funzioni loro attribuite; indi si rilevano i fasti più noti del *mito*, per dimostrare la sconvenienza di ciò che i pagani attribuiscono ai loro numi (*probra deorum*). Anzitutto A. osserva che i pagani (Romani) hanno deificato le *astrazioni* (*pietas, concordia, felicitas* etc.); con facile argomentazione, A. conclude che tali nomi sono pure fantasie e che quelle astrazioni non sono che qualità buone o cattive inerenti alla natura umana (IV, 1-2).

Accennato alle *catervae ignotorum deorum*, A. fa particolare menzione, sulle tracce di Varrone, di deità indigene romane, cioè: *Luperca* – *Praestana* – *Panda* (o *Pantica*) – *Pellonia*. Il significato di queste deità è da A. accennato seguendo le più o meno arbitrarie etimologie varroniane; per es: « ...quod Tito Tatio, Capitolinum ut capiat collem, viam pandere atque aperire permissum est, dea Panda est appellata vel Pantica » (IV, 3).

Di laevi. Dice A. che è assurda la credenza dei Romani nei *di laevi*, mentre non si fa menzione dei *di dexteri*, e perchè il sinistro e il destro sono termini relativi e insussistenti (IV, 3).

Lateranus - *Genius*. A. segue una fonte che identifica queste due deità come *deus focorum* (*latus, ĕris* e *laterculum*, mattone cotto). Questa notizia è seguìta da un breve sviluppo ironico sul carattere di questo dio, rappresentato come una specie di *fumista* o di *lavapiatti* (IV, 6).

Venus – *Perfica* – *Pertunda* – *Tutunus* – *Puta* – *Peta* – *Patellana* – *Nodutis* – *Terensis* – *Vibilia* – *Naenia* – *Nemestrinus*: deità accennate secondo l'ufficio loro attribuito, il quale è spiegato generalmente dalla significazione etimologica, per es. « *Terensis* (dea) quae praeest frugibus terendis »; « *Nodutis* dicitur deus quia ad nodos perducit res satas »; « deus nemorum *Nemestrinus* est » (IV, 7) etc. È la consueta no-

menclatura varroniana, seguìta passo passo anche da S. AGOSTINO (cfr. per es. *De Civit. Dei*, IV, 11).

Ossilaga - Mellonia. Queste due deità femmine sono oggetto di un breve sviluppo ironico. *Ossilaga* (*os - lego*) detta anche *Ossipaga* (*os - pango*), e anche *Ossipagina* (cfr. III, 30) è la dea *quae durat et solidat infantibus parvis ossa* (IV, 7). *Mellonia dea est pollens potensque in apibus, mellis curans custodiensque dulcedinem* (presso AGOST., *De Civ. Dei*, IV, 34 è detta *Mellona*). Ora, dice A., se al mondo non esistessero le api, e se il genere umano fosse disossato (*exos*) come i molluschi, non esisterebbero queste deità! (IV, 8).

Altre deità romane accennate da A.: *Lucrius* (*lucrorum deus*), *Libentina* e *Liburnus*, *Limentinus* e *Lima*, *Saturnus* (*qui praesidet sationi* IV, 9, distinto quindi da Saturno-Crono - *Montinus* (*montium deus*) - *Murcia* (da *murcidus* = pigro ?) detta da A. *segnium dea* (dea dei pigri); BESNARD (pag. 121), traduce: « Murcia, Göttin der Trägheit »: dea della pigrizia. Ma A. segue una falsa nozione riguardo a questa dea; non più esatto è S. AGOST., *De Civ. Dei*, IV, 16: « ...deam Murciam (vocaverunt) quae praeter modum non moveret, ac faceret hominem - ut ait Pomponius - murcidum, id est nimis desidiosum et inactuosum ». Chi sia questo Pomponio non consta; ma l'etimologia *Murcia - murcidus* sembra di conio varroniano. Sembra accostarsi più al vero TERTULLIANO (*De spectaculis*, 8) che identifica questa deità con *Venus*. Si noti però che VARRONE, *De ling. lat.* IV, 32 parla anche di una *Murtia Venus*. — A. accenna poi alla dea *Pecunia*, mentre S. AGOST. (*De Civ. Dei*, VII, 11) seguendo forse una fonte diversa, dice che *Pecunia* era un epiteto di Giove (*Iuppiter Pecunia*). Però lo stesso AGOST. (*ibid.* IV, 21 e 24) accenna pure alla dea *Pecunia*, sulle tracce di Varrone.

A. domanda agli avversari se si può credere che il mondo vada soggetto a malanni inauditi perchè i cristiani non prestano culto a simili deità (IV, 11; cfr. I, 1 e segg., lo sviluppo sul tema: *calamitatum omnium christianos esse causam*).

Gli avversari potrebbero obiettare che questi numi danno presagi per opera degli Aruspici. Risponde A. che nessuno è sicuro se nella divinazione degli Aruspici agiscano gli *dèi* oppure gli *antidèi* (dèmoni). (Questa tesi demonologica qui soltanto accennata e ampiamente sviluppata in TERTULLIANO, *Apolog.* 22 e segg. doveva essere svolta da A. nella parte a noi non pervenuta del l. VII).

Gli dèi omonimi. Rileva quindi A. l'assurdo di più dèi dello stesso nome: tre Giovi, 5 Apolli, 5 Mercurii, 5 Minerve, 4 Vulcani, 3 Diane, 3 Esculapii, 2 Ercoli, 4 Veneri, *tria genera Castorum*, tre triadi di Muse, 3 Cupidini, indi così argomenta: « aut omnes di non sunt, quoniam plures sub eodem nomine... esse non possunt; aut si aliquis ex his est, ignorabitur et nescietur quis sit, consimilium nominum confusione... ». Questa critica è di origine neoaccademica (cfr. CICER., *De nat. deor.* III, 16). A. vi applica uno sviluppo ironico, prendendo come esempio le 5 Minerve, e rappresentandole fra loro in alterco per la preminenza di ciascuna su le rivali omonime. Tale sviluppo, reso molto vivace dalla ἠθοποιία (discorsi attribuiti alle singole dee) pare ispirato a uno o più *mimi* sul tema « Minervae rixantes » (IV, 14-17).

Riprendendo il motivo polemico, A. osserva che i cristiani sono oggetto di persecuzione perchè negano culto a deità così assurde: « ad deorum nos cultum membrorum laniatibus invitatis » (IV, 17): (accenno alla persecuzione dioclezianèa).

Gli avversari, dice A., potranno spiegare l'assurdità degli *dèi omonimi* riferendola a inesattezze degli storici: « Unde – inquit – scimus, an explorata et cognita theologi scriptitarint etc. » (IV, 18). Ciò – risponde A. – non ci riguarda, perchè noi stiamo a quanto fra voi è dottrina e tradizione corrente; « nobis enim sat est de publicatis loqui... »; nostro intento è di combattere le tradizioni vostre, qualunque sia l'autorità su cui riposano: « ...convincere id quod in medio positum est atque opinatio concepit humana » (IV, 18). Se i vostri *theologi* hanno detto il falso, spetterà a voi lo smentirli: ma

d'altronde, come potreste smentirli senza ricorrere all'autorità di altri *theologi?* Del resto, se non esistessero i libri dei *theologi,* non esisterebbero neppure gli dèi.

Riprende quindi il tema dei *probra deorum:* gli dèi *nascono* come gli uomini (cfr. III, 9 e ss. sul *sesso* degli dèi), celebrano *nozze* (tema delle *nuptiae deorum*) alla maniera umana, scegliendo le loro spose a norma di leggi stabilite: « uxores enim di habent atque in coniugalia foedera condicionibus veniunt ante quaesitis? usu, farre, coemptione genialis lectuli sacramenta condicunt?... »; nè manca al festino nuziale la procacità dei fescennini (IV, 19-20).

Questo sviluppo sulla *nascita degli dèi* è certamente ispirato da un frammento di Seneca (*Framm.*, 120) che A. non cita, ma è riferito da LATTANZIO, *Instit.* I, 16: « Non inlepide Seneca in libris moralis philosophiae: – quid ergo est – inquit – quare apud poetas salacissimus Iuppiter desierit liberos tollere? utrum sexagenarius factus est, et illi lex Papia fibulam imposuit? an impetravit ius trium liberorum? an tandem illi venit in mentem: " ab aliis expectes alteri quod feceris " et timet ne quis sibi faciat quod ipse Saturno? – ». Arnobio, che ha presente questo passo e l'ironia da cui è animato, preferisce descrivere con vivace caricatura la nascita di Giove, e in tale descrizione pare si ispiri anche a un *mimo*, forse dal titolo " Ortus Iovis ": « Et quid Iovem miramur ex feminae effusum dictitare vos alvo, quando auctores vestri et nutricem habuisse conscribunt, et ex alieni uberis alimonia mox traditam retinuisse vitam?... ergone, iterum dicam, tonans, fulgurans et fulminans et nubila terribilia conducens suxit fluenta mammarum, vagitum edidit, repsit, atque ut fletum exponeret ineptissime tractum, crepitaculis obticuit auditis, et ad somnos inductus est in mollissimis cunis iacens, et vocibus delenitus infractis?... » (IV, 21). Così nascono i vostri dèi, esclama A.: « his in lucem prodeunt generationibus di vestri, quibus asini, porci, canes, quibus immunda haec omnis conceptatur et gignitur terrenarum proluvies bestiarum! » (*ibid.*). Poi riprende, dopo un

cenno sulla *stirpe di Giove,* il tema del framm. di Seneca sopra citato, ossia del *salacissimus Iuppiter,* e ricorda i fasti di Giove adultero *con accenni che paiono derivati da rappresentazioni mimografiche;* anche A. usa l'espressione *salax deus* (IV, 22); e più innanzi, tornando su questo tema, descrive una scena ridicola, in cui Giove confessa alla moglie le proprie colpe coniugali: « ipse ille Iuppiter... amasius captus ab uxore describitur confiteri culpas suas, et velut demens ac nescius, quas amiculas coniugi, quas uxori anteposuerit pellices, obduratus inverecundia, publicare » (IV, 34). Anche qui sembra palese, più che altro, la reminiscenza di un *mimo.*

Intermezzo evemeristico. Tutte queste finzioni, dice A., non possono dimostrare che una cosa sola, cioè che gli dèi sono uomini: « et possumus quidem hoc in loco omnes istos, nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse monstrare, vel Acragantino Euhemero replicato, cuius libellos Ennius... sermonem in italicum transtulit... ». E accanto a Evemero, cita Nicagora di Cipro, Leonte di Pella, Teodoro di Cirene, Ippone e Diagora di Melo. Il contenuto delle opere di questi mitografi è rapidamente accennato da A. (IV, 29) e fra l'altro, dice che essi parlavano di Serapide e Iside: « unde Serapis Aegyptius, unde Isis, vel ex quibus causis appellatio ipsa concinnata sit nominum » (IV, 29). Quest'accenno ricorda quello di I, 36: « Apis Peloponnesi proditus et in Aegypto Serapis nuncupatus », che, come fu notato (vedi pag. 36, nota), deriva dalla stessa fonte seguìta da S. AGOSTINO (*De Civ. Dei,* XVIII, 5), cioè Varrone; il che fa supporre che anche le notizie derivanti da Evemero, Nicagora ecc. fossero da A. utilizzate attraverso Varrone, o attraverso un compendiatore di Varrone (Cornelio Labeone, come pensa il KETTNER nella citata monografia: *Cornelius Labeo* etc.).

Interrompe A. l'esposizione dei *probra deorum,* per riprendere l'argomentazione polemica: non i cristiani, ma i pagani sono i veri denigratori degli dèi, e a loro dev'essere rivolta l'accusa di empietà. I cristiani esercitano il culto nella forma

più elevata, che è l'omaggio interiore di sudditanza al Dio vero e unico: « cultus verus in pectore est » (IV, 30), concetto ampiamente svolto da Lattanzio nel VI libro delle sue *Institutiones*. I pagani ascrivono a grave colpa (*piaculum*) la menoma inesattezza nelle loro cerimonie: lo sbaglio di una formola, un *simpuvium* (vaso sacro) male presentato, una distrazione del *ludius* (danzatore) o se il *puer patrimus* (cioè che ha ancora il padre vivente, com'era prescritto) maneggiasse malamente il *lorum* (le redini del carro sacro): tutto ciò è considerato come grave colpa, tale da profanare tutto il rito. Se dunque gli dèi si adirano per cose tanto piccole, come non dovrebbero adirarsi per le sconvenienze che i pagani credono sul conto loro? (IV, 31). Il passo di A. ora citato deriva da Cicerone, *de haruspicum responso* 11, 23, o dalla stessa fonte. Metteremo a confronto i due luoghi, per rilevarne la dipendenza mutua:

ARN., IV, 31.

...In caerimoniis vestris rebusque divinis postulationibus locus est et piaculis [dicitur contracta esse commissio] si per imprudentiae lapsum aut in verbo quispiam *aut simpuvio deerrarit,* aut si cursu in solemnibus ludis curriculisque divinis. Commissum omnes statim in religiones clamatis sacras *si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit,* aut *si patrimus* ille qui vocitatur *puer omisit per ignorantiam lorum,* aut *terram* (bisogna leggere *tensam*) *tenere non potuit:* et audetis abnuere in delictis tam gravibus violari semper a vobis deos, cum in levioribus causis irasci eos ipsi cum pernicie saepius confiteamini civitatis? [1].

CIC., *de har. resp.* 11.

...An *si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et* matrimus *si tensam non tenuit, si lorum omisit,* aut si aedilis verbo *aut simpuvio aberravit,* ludi non sunt rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur etc.

[1] V. REIFF. p. 166. *Postulationibus* è congettura del Sabeo; il codice (e Reiff. con esso) ha *postilionibus*. Le parole uncinate da me sono certamente una glossa.

Poetarum figmenta. Gli avversarii, soggiunge A., potranno obiettare che queste sono finzioni dei poeti. A. risponde che i poeti non possono avere inventato queste scene riguardo agli dèi, ma le hanno riferite come le trovavano nella tradizione e nella credenza comune. Tale giudizio di A. sui poeti concorda con quello di Lattanzio, spesso ripetuto nelle *Institutiones:* per es. I, 11: « Non ergo ipsas res gestas finxerunt poetae, quod si facerent essent vanissimi; sed rebus gestis addiderunt quendam colorem etc. ». Arnobio però soggiunge: concediamo pure che i poeti siano gli autori di simili sconvenienze: in tal caso dovreste vegliare severamente su quanto i poeti scrivono e bandire tutte le opere che tornano a disonore dei numi, per es. quelle che narrano le avventure galanti di Giove ecc. E tanto più dovreste usare questa severità per tutelare l'onore degli dèi, in quanto provvedete con tutto il rigore delle leggi a tutelare l'onore degli uomini: « carmen malum conscribere, quo fama alterius coinquinetur et vita, decemviralibus scitis evadere noluistis impune » (cfr. CIC., *De Rep.* IV, 10, framm. conservatoci da S. AGOSTINO, *De Civit. Dei*, II, 9: *Nostrae, inquit... duodecim tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putaverunt: si quis occentavisset sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri.* Cfr. ORAZIO, *Epist.* II, 1, 150 ss.).

Le *fabulae* e i *Mimi.* Rileva poi A. i *probra deorum* come argomento di rappresentazioni sceniche nella *fabula* (tragica e comica) e nel *mimo.* Tra le *fabulae* accenna alle *Trachinie* sofoclee (se pure nel testo – IV, 35 – l'inciso *Sophoclis in Trachiniis* non va eliminato come glossa: nel qual caso si accennerebbe a un *Hercules furens* tragedia latina) e all'argomento dell'*Amfitrione* plautino. Tra i *mimi* più ammirati dal popolo, si accenna a una *Venus saltans* (*...amans saltatur Venus* IV, 35), a un mimo ove si svolgevano le danze della *Magna Mater* (*...saltatur et magna sacris compta cum infulis Mater,* ibid.). Si può confrontare questo tratto di

A. con Tertulliano *Apolog.* 15, ove si accenna ai mimi di Lentulo e di Ostilio: « Dispicite Lentulorum et Hostiliorum venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: " Moechum Anubin " et " Masculum Lunam " et " Dianam flagellatam " et " Iovis mortui testamentum " recitatum, et " Tres Hercules famelicos " invisos ». Erano questi gli argomenti più applauditi della letteratura mimografica all'età di Tertulliano: *Anubi adultero – Luna maschio – Diana bastonata – Il testamento di Giove – I tre Ercoli affamati.* Non molto dissimili dovevano essere gli argomenti a cui accenna Arnobio come derivanti da scene mimografiche.

Un ritorno allo spunto polemico forma l'epilogo del l. IV. È lo stesso argomento apologetico già più volte ricavato dalla rassegna dei *probra deorum:* non i cristiani, ma i pagani sono i denigratori degli dèi. Ciò che essi narrano, credono, rappresentano sul conto dei numi, oltrepassa ogni più cinica empietà e ogni forma più nefanda di sacrilegio. Perchè dunque ci perseguitate – esclama – invece di procedere contro i vostri poeti, che mettono in scena tante contumelie riguardo ai vostri dèi? Voi invece *sequestrate e bruciate i libri nostri, e inveite contro le nostre adunanze, nelle quali nulla facciamo che non sia ispirato a disciplina e a pietà:* « Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? cur immaniter conventicula dirui? in quibus summus oratur Deus, pax cunctis et venia postulatur magistratibus, exercitibus, regibus, familiaribus, inimicis, adhuc vitam degentibus et resolutis corporum vinctione: in quibus aliud auditur nihil nisi quod humanos faciat, nisi quod mites, verecundos, pudicos, castos, familiaris communicatores rei, et cum omnibus consolidae germanitatis necessitudine copulatos » (IV, 36). Si confronti questo passo con TERTULLIANO, *Apolog.* 39, dove sono descritte le adunanze cristiane con espressioni di cui Arnobio risente molto da vicino. Concludendo, dice A. che se gli dèi potessero montare in furore, come i pagani credono (accenno alla tesi epicurea:

deos minime irasci, combattuta da Lattanzio nell'opuscolo *De ira Dei*), dovrebbero adirarsi contro i loro stessi cultori, che ne fanno così indegno governo. Ancora una volta appare quindi assurdo che i cristiani siano cagione delle pubbliche calamità (tesi del l. I).

LIBRO V. — Continua nel l. V la rassegna dei *probra deorum*, secondo quelle tradizioni del mito, che A. chiama *historiae*, e le varie specie dei *misteri*.

In primo luogo A. narra - citando come fonte Valerio Anziate (*in secundo Antiatis libro*... V, 1) - come Giove fu tratto in inganno da re Numa riguardo al modo di espiare i *fulguríta*, o luoghi colpiti dal fulmine. Giove richiedeva una vittima umana, ma Numa, per suggerimento di Egeria, giocando di parole sostituisce al *caput humanum* un *caput caepitium* (cipolla). Tale tradizione trovasi anche presso Plutarco (*Numa* 15) e presso OVIDIO (*Fast*. III, 259-350): si può ritenere che tanto Plutarco quanto Ovidio dipendano, più o meno direttamente, da Valerio Anziate non meno che Arnobio. Il racconto di Arnobio si attiene strettamente alla fonte, e tutto fa credere che la riproduca quasi letteralmente. Il racconto dell'Anziate riportato da A. presenta tuttavia le tracce di varie contaminazioni. Egeria infatti suggerisce a Numa di catturare Fauno e Pico, facendo appostare dodici giovani presso una fonte dove quelli solevano recarsi a bere, e collocando vicino alla fonte parecchie coppe ripiene di vino e di *mulsum*. I due numi, presi dal grato odore del vino, ne bevono fino a cascare fradici e addormentati. Allora i giovani posti in agguato si fanno sopra di essi e li legano stretti. I numi così catturati, rivelano al re il modo di far scendere Giove dall'Olimpo per patteggiare l'espiazione (*procuratio*) dei *fulguríta*. Lo stratagemma usato dal re per catturare i numi si incontra in altre leggende più o meno variato, (per es. la cattura di Proteo) e lo troviamo nel mito di *Attis* e della *Magna Mater*, quale lo espone A. più innanzi.

Al racconto segue una *esegesi* ironica di A., il quale si indugia a rilevarne le assurdità: i numi presi dal vino e ubriachi, Giove che scende a patteggiare una espiazione, chiede vittime umane e poi si lascia trarre in inganno dal re che gli offre in cambio di un *caput humanum* un *caput caepitium!* (V, 1-4).

Mito di Attis e della Magna Mater:

A. espone quindi la tradizione sull'origine dei misteri di Cibele e del culto di *Attis,* seguendo una fonte da lui così designata: « Apud Timotheum non ignobilem theologorum virum nec non apud alios aeque doctos super Magna deorum Matre... origo haec sita est etc. » (V, 5). Designazione molto vaga, perchè A. dice di attingere dal mitografo Timoteo e da altri *docti viri,* le cui notizie derivano *ex reconditis antiquitatum libris et ex intimis... mysteriis* (ibid.). La struttura del mito si presenta in A., cioè nelle sue fonti, molto alterata da varie ed evidenti contaminazioni. Essa si riassume nelle fasi seguenti: [1]

a) mito di Agdestis. Nella Frigia al tempo del diluvio di Deucalione nasce da una pietra chiamata *Agdus* un eroe o semidio chiamato Agdestis (nato da Agdus, figlio della pietra). Costui è un selvaggio indomabile, che incute spavento agli stessi dèi, i quali pensano al modo di sopprimerlo.

b) intervento di Liber (contaminazione col mito di Dioniso). L'impresa di sopprimere Agdestis è affidata dagli dèi a Liber. Questi ricorre allo stesso espediente narrato sopra con cui Numa si impadronì di Pico e Fauno. Liber versa gran copia di vino in una fonte dove Agdestis era solito recarsi per estinguere la sete eccitata dalla fatica della caccia. Ubriacato e immerso nel sonno, Agdestis viene stretto da Liber in un laccio fatto di fibrille di coda equina intrecciate

(1) Un racconto simile a quello datoci da A. si trova presso PAUSANIA VII, 17, 5.

insieme. Svegliatosi, e tentando di svincolarsi, riesce a sfuggire, ma lascia i brandelli della sua carne viva e sanguinante nel luogo ov'era stato legato.

c) Nascita di Attis. Dal sangue di Agdestis sparso per terra nasce tosto una pianta di melograno con fiori e bellissimi frutti. La figlia del fiume Sangario, di nome Nana, passa per caso là presso, e presa dalla bellezza di quei pomi, ne spicca alcuni e se li nasconde in seno: ed ecco che concepisce una creatura ed è sul punto di divenir madre. Accortosi di ciò il padre, Sangario, la fa rinchiudere col proposito di lasciarla perire d'inedia. Interviene la *Magna Mater*, che nascostamente nutrisce la fanciulla con pomi e bacche, fino a che abbia partorito. La creatura è esposta per volontà di Sangario; viene trovata e raccolta da un tal *Forbas*, che la fa allattare da un caprone (*lacte alit hirquino* V, 6), e le impone il nome di Attis, perchè - spiega A. - nella Frigia *hircos ... attagos ... nuncupant.*

d) Amicizia di Agdestis con Attis (contaminazione del mito di Agdestis con quello di Attis). Agdestis trova il giovinetto Attis e lo prende seco, lo colma di regali e gl'insegna a vivere da nomade cacciatore. L'amicizia fra i due dispiace al re Mida di Pessinunte, il quale tenta distogliere Attis dall'intimità di Agdestis, offrendo a quello la propria figlia, di nome Ia, in isposa.

e) Nuovo intervento della Magna Mater. — Cibele vuole impedire le nozze di Attis, perchè sa che questi sarà salvo fino a che non si legherà in matrimonio. Quindi la dea si reca a Pessinunte e vi entra sollevando sul suo capo le mura della città. Le nozze vengono sospese. Sopraggiunge anche Agdestis, deciso egli pure a impedire le nozze per non essere separato da Attis. Agdestis insinua in Attis il furore della pazzia, per cui questi forsennato si toglie la vita mutilandosi sotto una pianta di pino. Il sangue di Attis sparso per terra fa nascere le viole, che avvolgono l'albero di pino: « inde natum et ortum est nunc etiam sacras velarier et coronarier pinos » (V, 7). La sposa promessa del morto Attis, Ia, e insieme con lei Agdestis,

fanno il rimpianto; dopo di che la si toglie la vita. Anche dal sangue di la sparso a terra nascono viole. La *Magna Mater* frattanto piange la morte di Attis; dalle lacrime di lei nasce l'*amygdalus* (mandorlo) la cui amarezza significa il dolore cagionato da quella morte. Raccoglie quindi la dea quell'albero di pino e lo trasporta nel suo antro, dove insieme con Agdestis continua il pianto percotendosi il petto. Giove, pregato da Agdestis di far rivivere Attis, non lo concede, ma decreta che il corpo di lui sia sottratto alla corruzione e che il più piccolo delle dita viva e sia dotato di perpetuo movimento. Agdestis ne consacra il corpo in Pessinunte, e istituisce riti solenni da ripetersi annualmente.

In quest'ultima parte del racconto si presenta la contaminazione del mito di Cibele con quello di Attis, e appaiono i rapporti di Cibele con la città di Pessinunte, alludenti a una adozione del culto di Cibele contrastata e finalmente vittoriosa.

Arnobio fa seguire al racconto una lunga esegesi, dove rileva le assurdità e le incongruenze del racconto. Citando Varrone, dimostra che le origini della *Magna Mater* risalivano a meno di duemila anni innanzi il consolato di Irzio e Pansa (43 a. C.). Questo accenno è importante, perchè ci dice che l'opera di Varrone: *De Gente populi Romani* era *in quattro libri*, notizia che non abbiamo che da Arnobio, e che il computo cronologico di quell'opera assegnava circa 2000 anni dal Diluvio deucalionèo al 43 a. C. Ecco il testo arnobiano: « Varro ille romanus multiformibus eminens disciplinis, et in vetustatis indagatione rimator, in librorum quattuor primo, quos *de Gente* conscriptos *populi Romani* dereliquit, curiosis computationibus edocet, ab diluvii tempore, cuius supra fecimus mentionem, ad usque Hirtii consulatum et Pansae, annorum esse milia nondum duo. Cui dicto si constat fides, Mater quoque dicenda est Magna intra huius numeri fines aevitatem suam habere etc. » (V, 8). Da questo rilievo trae A. la conclusione della relativa giovinezza di quella che, per essere la madre di tutti gli dèi, dovrebbe essere assai più antica.

A. commenta poi le assurdità del mito: la pietra che genera uomini; – Agdestis che incute spavento agli dèi – il tranello teso da Liber – il melograno nato dal sangue – Attis allattato dal caprone ecc. sono tutti motivi di facile commento ironico. A noi importa notare che dalla esegesi di A. risulta una descrizione particolareggiata del *mistero* di Cibele e dei riti che l'accompagnavano (V, 16). Si noti che, mentre A. mette in rilievo certe sconcezze del racconto da lui esposto e da noi omesse, nulla dice sulla immoralità del *rito* che accompagnava il mistero. Invece S. AGOSTINO, *De Civ. Dei*, II, 4; VI, 7-8; VII, 26) condanna quel rito come spettacolo di immoralità, riferendosi però particolarmente (VII, 26) alle usanze di Cartagine. Inoltre, presso Agostino l'elemento più importante del rito era il trasporto del simulacro con lungo corteggio e fra la schiera dei sacerdoti Galli (detti da AGOST., II, 4 *arrepticii*, gr. ἐπίληπτοι) e il lavacro della statua, che a Roma era praticato nel confluente dell'Almone col Tevere. Arnobio invece non accenna al lavacro nè al corteggio [1].

Sul rito di Cibele in generale si deve ritenere che, da quando fu introdotto in Roma (204 a. Cr. OVID., *Fast.* IV, 260 e segg.; LIVIO XXIX, 14; CIC., *De harusp. resp.* 13) fino all'età di Arnobio e Agostino, venne man mano degenerando e assimilandosi alle orgie proprie dei *Bacchanalia*. Infatti Cicerone, *De har. resp.* 12 così parla dei ludi Frigi: « Nam quid ego de illis ludis loquar, quos in palatio nostri maiores ante templum in ipso Matris Magnae conspectu fieri celebrarique voluerunt? qui sunt more institutisque maxime casti, sollemnes, religiosi... ».

Il mistero di Cibele secondo Arnobio (V, 16). Rispondendo all'obiezione che il racconto del mito di Attis è *falso*, Arnobio

(1) La differenza però si spiega pel fatto che, mentre Arnobio discorre particolarmente del rito di Cibele come *mistero*, S. Agostino invece lo considera (come CIC., *De har. resp.* 13) sotto la forma di *ludus*. Il corteggio e il lavacro sono elementi più proprii del *ludus* che del mistero.

dice che, vera o falsa che sia quella storia, corrisponde però al concetto corrente intorno alle origini del culto di Cibele, ed è confermata dalla permanenza del rito di iniziazione ai *misteri Frigi*. Il qual rito comprende questi elementi:

a) il pino sacro introdotto nel santuario: « ... Quid enim sibi vult illa pinus, quam statis diebus in deûm Matris intromittitis sanctuarium? »

b) le fascie di lana: « ...quid lanarum vellera, quibus arboris conligatis et circumvolvitis stipitem? » (L'uso di fascie di lana era elemento comune ai riti sacrificali; cfr. PROPERZIO, IV, 6, 3: *et circa focos laneus orbis eat.* Ma nel rito frigio l'uso delle fascie di lana era caratteristico del mistero, in quanto aveva stretta attinenza col pino sacro).

c) le corone di viole: « ...quid compti violaceis coronis et redimiti arboris ramuli? » I rami del pino sacro venivano avvolti da serti di viole.

d) la mimica bolorosa dei sacerdoti Galli: « ...quid pectoribus applodentes palmas passis cum crinibus Galli? ».

e) il CASTUS *o astinenza rituale:* « ...quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? » (V, 16). (*Castus, us,* significa *ieiunium* e anche *castimonia,* ἁγνεία. TERTULL., *de ieiunio,* 16: « castus Isidis et Cybeles ». San GEROL., *Contra Iovinianum,* II, « ... quasi non superstitio gentilium castum Matris deûm observet et Isidis »).

Fauna Fatua (Bona Dea). Arnobio accenna poi ad altri riti e misteri, sempre con lo scopo di rilevare i *probra deorum.* Riguardo ai riti di *Fauna Fatua,* detta anche *Bona Dea,* A. segue una tradizione già fortemente contaminata con elementi estranei, e che è seguita anche da LATTANZIO (*Instit.* I, 22). Cita come fonte un mitografo Sextus Clodius: « ...Sextus Clodius indicat sexto de diis graeco ». Probabilmente bisogna leggere: *...sexto de diis Graecorum,* come hanno congetturato il Canter e l'Ursinus (V. REIFFERSCHEID, p. 190). Ad ogni modo Sesto Clodio scrisse la sua mitografia

in greco; di ciò avverte Lattanzio che pure lo cita: « Et Sextus Clodius in eo libro quem graece scripsit, refert etc. » (*Instit.* I, 22). Lattanzio cita anche Gabio Basso e Varrone. Oltre à queste testimonianze, Arnobio cita anche un αἴτιον romano di un certo Butas: « ...sicut suis scribit in Causalibus Butas » (v, 18). *Causalia* è la traduzione di αἴτια. Dunque la tradizione su Fauna Fatua risale in sostanza agli αἴτια e risente dello sforzo di voler spiegare certi simboli di cui sfuggiva il significato. Fauna Fatua sarebbe stata un'antica matrona, la quale per aver bevuto vino, contro il costume imposto alle matrone dall'antica disciplina, fu dal marito percossa e uccisa con *verghe di mirto* [1]. Ciò spiegherebbe il costume di collocare nei riti della Bona Dea un'anfora di vino velata e la proibizione di portare al rito verbene (ossia rami) di mirto. In questa spiegazione trovata dagli αἰτιολόγοι è palese lo scambio di Fatua con *Myrte,* fanciulla trasformata da Atena in pianta (mirto), e quindi una contaminazione di un mito laziale (Fauna Fatua-Bona Dea) con un mito ellenico (metamorfosi di Myrte).

Altri miti. Accenna in seguito A. ai misteri Orfici (Dioniso-Zagreo ucciso dai Titani; sterminio dei Titani e risurrezione di Zagreo-Dioniso). Questi misteri sono detti da A. *Bacchanalia altera,* per distinguerli da quelli dei Coribanti (V, 19). Dice poi dei misteri frigi e dei *Sabadia sacra,* che concernono le varie metamorfosi di Zeus (in *tauro* e in *drago*). Viene poi una particolareggiata esposizione del mito eleusino, ratto di Proserpina-Persefone per opera di Plutone: Cerere giunge a Eleusi cercando la figlia, donde l'origine dei misteri eleusini, dei quali A. riferisce alcune formule rituali (V, 26). Più oltre allude agli *Alimontia sacra,* che appaiono

[1] Cfr. TERTULL. *Apol.* 6, 4: « ...cum mulieres usque adeo vino abstinerentur, ut matronam, ob resignato scellae vinariae loculos, sui inedia necarint, sub Romulo vero, quae vinum attigerat, impune a Metennio marito trucidata sit... ». Cfr. PLIN. *H. N.* 14, 13. 89; VAL. MAX. 6, 3. 9; GELL. 10, 23.

oscuri e sembrano una derivazione degli Orfici (V, 28), e allo sconcio mito di Prosumnus (Dioniso).

Mito e simbolo. Dopo la rassegna dei misteri, A. si indugia in una polemica contro coloro che pretendevano applicare al mito una esegèsi allegorico-simbolica. A. esclude che tale esegèsi si possa adottare. Per provare l'infondatezza dell'interpretazione allegorica, A. ne fa la prova, applicandola al mito di Proserpina (V, 37). A. escludendo l'interpretazione allegorica, viene a ribadire l'affermazione che le tradizioni mitiche sono da prendersi in senso reale e *storico* (cfr. V, 15); e la prova della *storicità dei miti* sarebbe appunto nella permanenza dei *misteri:* « Unde igitur probamus historias has omnes rerum esse gestarum conscriptiones? Ex sollemnibus scilicet sacris atque initiorum (initiatorum?) mysteriis: vel quae statis fiunt temporibus ac diebus, vel quae in abdito traduntur initiatis, moris proprii perpetuitate servata. Neque enim credendum est sine suis originibus haec esse..... nec habere coniunctas primis institutionibus causas » (V, 39).

L'argomento principale contro l'interpretazione allegorica è, secondo A., questo: che non sempre l'allegoria è applicabile al mito come è narrato dai mitografi: « Sed si fabulas has vultis more esse allegorico scriptas, quid ceteris fiet, quas non videmus posse versuras in huiusmodi cogi? » (V, 44). Adduce come esempio le varie metamorfosi di Giove, alle quali A. non vede come si possa dare un senso allegorico.

Questa polemica di A. contro l'interpretazione simbolico-allegorica, dimostra come fosse all'età sua largamente diffusa la tendenza ad allegorizzare i miti: tendenza derivante dalle varie dottrine *mistiche* (neoplatonici-ermetici) che nel 2° e nel 3° secolo dell'era volgare si erano venute elaborando, specialmente in Alessandria. Anche lo sviluppo della esegèsi biblica allegorica prese le mosse da Alessandria, e coincide con l'età dell'allegorismo e simbolismo mitologico. Gli alle-

goristi cristiani, come fu già sopra osservato, avevano per iscopo di combattere l'accusa di antropomorfismo, che i polemisti pagani amavano ripetere contro la Bibbia. Quanto ai simbolisti e allegoristi pagani, il loro criterio è formulato da Arnobio con queste espressioni: « ...nam istae omnes historiae quae tibi turpes videntur atque ad labem pertinere divinam, *mysteria in se continent sancta, rationes* miras atque altas, nec quas facile quivis possit ingenii vivacitate pernoscere » (V, 32). Così ragionavano i simbolisti pagani, e A. per demolire le loro ragioni, incorre nell'*assurdo* di *considerare il mito come storia.*

Elementi mimografici nei mitografi. A. riferisce i miti da fonti mitografiche le quali, oltre alle varie contaminazioni già rilevate, risentivano anche della *caricatura mimografica.* Tali sono, nel mito di Attis-Agdestis, il tranello teso da Liber per catturare Agdestis e la scena che ne segue con la nascita di Attis. Questa sceneggiatura comica e oscena dimostra che le vicende di Attis erano state più volte rappresentate nel mimo. A questo mimo di Attis apparteneva anche la scena del caprone allattante (*hircus lactans*), che Arnobio ha trovato nelle fonti mitografiche di cui si è valso. La scena della cattura di Agdestis era particolarmente sviluppata con forti pennellate burlesche, le quali appaiono anche attraverso il commento di Arnobio, quando dice: « Mi sarebbe piaciuto – se fossi nato a quei tempi – vedere quel Padre Libero scendere giù dal cielo e dalle augustissime corti dei numi, per debellare il feroce Agdesti, e tagliare le code e i crini ai cavalli, intrecciarne un laccio col nodo scorsoio; poi versar vino nella fonte ecc. »: « Vellem tamen videre, si esset mihi illis nasci temporibus datum, patrem illum Liberum, debellatorem ferocitatis Agdestiae, post deorum augustissimas curias caeli a culminibus lapsum, peniculantem, decurtantem cantherios [1], innectentem laqueos mobiles, aquarum innoxias

[1] L'emendamento adottato da REIFFERSCHEID (p. 184): *peniculanenta decurtantem cantheriorum* non sembra accettabile.

puritates multa sauciantem vi meri etc. » (V, 11). Tracce di elaborazione mimografica troviamo anche nei miti concernenti le varie metamorfosi di Zeus, particolarmente in quella che A. al cap. 20 descrive come *misteri Frigi:* « ...illa etiam mysteria quibus Phrygia initiatur » (V, 20). Il commento di A. a quel mito (V, 23) contiene una viva descrizione (ἔκφρασις) comica, che sa fortemente di scena mimografica. Lo stesso dicasi della tradizione sul mito di Proserpina, dove l'elemento del mimo è palese nella scena che interviene fra Cerere e Baubone in Eleusi, ingombra di sconcia procacità, e che A. riferisce con la citazione di un frammento orfico latino (V, 26) [1].

LIBRO VI. — Il VI libro di Arnobio svolge la polemica relativa ai *templa* e ai *simulacra,* rispondendo all'accusa di *empietà,* rivolta ai cristiani perchè non usavano templi nè immagini per il culto divino: « .....In hac enim consuestis parte crimen nobis maximum impietatis affigere, quod neque aedes sacras venerationis ad officia construamus, non deorum alicuius simulacrum constituamus aut formam, non altaria fabricemus, non aras, non caesorum sanguinem animantium demus, non thura neque fruges salsas, non denique vinum liquens paterarum effusionibus inferamus ». L'accusa contiene due parti distinte, di cui la prima (templi o simulacri), offre materia di discorso al VI libro; la seconda (sacrifizi e sacre libazioni) è argomento del l. VII.

Questa polemica è propria degli apologisti dell'età dio-

[1] « Sic effata, sinu vestem contraxit ab imo
obiecitque oculis formatas inguinibus res:
† quas cava succutiens Baubo manu – nam puerilis
ollis vultus erat – plaudit, contrectat amice.
Tum dea defigens augusti luminis orbes
tristitias animi paulum mollita reponit.
Inde manu poclum sumit risuque sequenti
perducit totum cyceonis laeta liquorem.

Il verso 3 è crociato da REIFFERSCHEID (p. 197) per ragione delle scandalose licenze metriche.

clezianea; la troviamo sviluppata in Lattanzio, il quale in varii luoghi delle sue *Institutiones* insiste sul concetto che il tempio degno di Dio non è fatto di pietra o d'altra materia, ma è l'uomo stesso. Cfr. per es. *Instit.*, V, 8: « .....cuius (Dei) templum est, non lapides aut lutum, sed homo ipse, qui figuram Dei gestat; quod templum non auri et gemmarum donis corruptibilibus, sed aeternis virtutum muneribus ornatur ». Lo stesso dice *Instit.*, I, 20: « Quid igitur opus est... supervacuis exstructionibus loca occupare, quae possint humanis usibus cedere? quid sacerdotes constituere vana et insensibilia culturos? quid immolare victimas? quid tantos sumptus vel fingendis vel colendis imaginibus impendere? Firmius et incorruptius templum est pectus humanum; hoc potius ornetur, hoc veris illis numinibus impleatur ». Anche in Minucio Felice trova posto la polemica sui templi. Nell'*Octavius*, il pagano Cecilio muove ai cristiani, fra le altre, quest'accusa: « Templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra... » (*Octav.* 8). A cui il cristiano Ottavio risponde (cap. 32): « Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? quod enim simulacrum Deo fingam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum? Templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore? Hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? etc. ». (La presenza di questa polemica nell'*Octavius* può essere, fra gli altri riscontrabili, un indizio della età piuttosto recente di quello scritto, che va collocato senza dubbio alla fine del III, o all'inizio del IV secolo) [1].

Se si prendesse nel suo significato letterale questa polemica, si dovrebbe credere che all'inizio del IV secolo i

[1] Su questo argomento vedi S. COLOMBO, *Tertulliano e Minucio Felice* in « Didaskaleion » 1925, fasc. 2°, pagg. 45-62.

cristiani non avessero alcun luogo destinato al culto; infatti, tanto Minucio, come Arnobio e Lattanzio rispondono all'accusa di *empietà* provocata dal fatto che i cristiani escludono i templi in qualsiasi forma, come se il cristianesimo fosse una religione senza riti nè liturgia. Ciò è contraddetto dalle notizie relative ai luoghi di culto cristiani che ci sono fornite di GIUSTINO (*I Apologia*, capp. 61, 65 e 67) e da TERTULLIANO (*Apologeticum*, cap. 39). Da queste notizie, che risalgono al secolo II, apprendiamo che v'erano luoghi di riunione destinati particolarmente al *rito battesimale* e all'*àgape eucaristica*. Nella *I Apologia* di S. Giustino (martire verso il 167) al cap. 67 si dice precisamente: « ... E nel giorno chiamato del Sole (cioè la κυριακὴ ἡμέρα, *dies dominica*) ci raccogliamo in uno stesso luogo, dalla città e dalla campagna, e si fa lettura delle Memorie degli Apostoli e degli scritti dei Profeti, sin che il tempo lo permette. Quando il lettore ha terminato, il preposto tiene un discorso per ammonire ed esortare all'imitazione di questi buoni esempi. Di poi tutti insieme ci leviamo e innalziamo preghiere; indi, cessate le preci, si reca, come si è detto, pane e vino e acqua ecc. » [1]. Se ciò accadeva nel II secolo, tanto più dobbiamo ritenere che all'inizio del sec. IV i luoghi di culto cristiani fossero numerosi e notissimi anche ai pagani. Del resto anche Minucio Felice, contradicendo al testo sopra citato (*Octavius*, 8 e 32) fa dire all'interlocutore pagano Cecilio: « Ac iam, ut fecundius nequiora proveniunt, serpentibus in dies perditis moribus, *per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt* » (*ibid.* c. 9).

L'obiezione pagana combattuta da Arnobio, Lattanzio e Minucio va dunque intesa nel senso che i cristiani non am-

[1] Testo presso RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, 2. Bonn, 1911. Nello PSEUDO-LATT. *De mort. pers.* cap. 12 si parla di una *ecclesia* come luogo pubblico di culto cristiano, e viene anche qualificato di *fanum... editissimum*, in Nicomedia. Ma quel racconto pare sospetto: esso trovasi inserito fra altri episodii nei quali è visibile la traccia di varie fonti scritte combinate insieme.

mettevano la santità dei templi pagani, e screditandone il prestigio, erano causa di decadimento del culto e di conseguente lesione di tutti gli interessi materiali che con quel culto si collegavano.

Che i luoghi di culto cristiani fossero palesi, e taluni anche di una certa importanza architettonica, è anche dimostrato dal decreto di Diocleziano (marzo 303; cfr. EUSEBIO, *Histor. eccles.* VIII, 2, 4) che ordinava « la demolizione delle chiese τὰς... ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν, e dal racconto del *de mortibus persecutorum*, cap. 12, sulla distruzione della chiesa cristiana di Nicomedia in seguito all'editto dioclezianeo: racconto che però, a nostro avviso, va accolto con qualche riserva (Vedi nota preced.).

Arnobio combatte l'accusa di empietà nella sua prima parte (esclusione dei templi e dei simulacri) con una serie di sviluppi intonati a sarcasmo e insistendo sulle *conseguenze assurde*, che derivano dal supporre il tempio come *alloggio* del nume e la statua come *riproduzione* di questo.

E riguardo ai templi, comincia con l'osservare che gli dèi, se veramente esistono e sono pari alla loro natura, non possono avere bisogno di alcun sussidio apprestato dall'uomo; è assurdo infatti attribuire agli dèi sentimenti e bisogni proprii della natura umana. Anzi, gli dèi non vanno soggetti ad alcuna passione: «... ab affectibus cunctis et cunctis perturbationibus liberos, non ira effervere, non ullis cupiditatibus excitari... » (VI, 2; tesi epicurea dell'impassibilità divina). Volgendo il suo ragionamento all'ironia, A. domanda agli avversarii: « Templa igitur, quaerimus, in deorum quos usus aut in rei cuius necessitatem, aut dicitis esse constructa aut esse rursus aedificanda censetis? » (VI, 3). Forse che gli dèi patiscono i freddi invernali o i calori estivi o le altre intemperie? E che cosa sono i vostri templi in confronto della maestà divina, che voi pensate onorare con quelli?

Se si considerano in se stessi, possono apparire grandiosi e colossali: *nescio quid immane atque amplum* (allusione alle forme architettoniche dei templi egiziani), ma rispetto all-

maestà divina sono casupole: *successus quidam parvi* e caverne, *genus angustissimum cavernarum*. Segue un accenno ai primi costruttori di templi, con la citazione di uno scritto varroniano intitolato « Admiranda »: « Quorum (templorum) si quaeris audire quis prior fuerit fabricator, aut Phoroneus Aegyptius aut Merops tibi fuisse monstrabitur; aut, ut tradit in Admirandis Varro, Iovis progenies Aeacus » (VI, 3) [1].

L'avversario obbietta che lo scopo dei templi non è quello di offrire un alloggio agli dèi per ripararli dalle intemperie, ma di procurarsi un luogo ove conversare più intimamente col nume: « ...ut eos (deos) possimus coram et comminus contueri, affari de proximo, et cum praesentibus quodam modo venerationis conloquia miscere » (VI, 4). Risponde A. che gli dèi, se veramente sono tali, possono ascoltare le preghiere loro rivolte da qualunque punto della terra, senza bisogno di un colloquio privato; la natura divina infatti non potrebbe essere circoscritta e localizzata in un determinato punto con esclusione d'altri luoghi: « hoc est enim proprium deorum, complere omnia vi sua, non partiliter uspiam, sed ubique esse totos... » (VI, 4). Con un *exemplum* dimostra le assurde conseguenze del concetto volgare pagano. Supponiamo, dice, che un medesimo iddio abbia un tempio nelle isole Canarie, un altro nell'Ultima Tule, un altro « apud Seras et Indos...»; se nel tempo stesso il nume viene invocato in tutti questi sacrarii, non potrà egli udire se non i suoi fedeli di un luogo solo, quello in cui egli fosse presente? ciò è assurdo; si deve pensare che il nume possa sovvenire a tutti quelli che lo pregano, anche se abitano nelle più distermine regioni (VI, 5).

Osserva inoltre A. che la massima parte dei templi pagani non sono altro che *sepolcri* di qualche uomo morto. Per illustrare questo punto, A. cita una serie di esempi, con riferimento a più fonti scritte; fra queste è ricordata un'opera di Varrone dal titolo « Polyandria »: *Polyandria illa*

[1] Passo derivante dal *Protrepticus* di CLEM. ALESS. Vedi più avanti.

Varronis (VI, 6). Anche il *Campidoglio* romano, aggiunge A., fu costruito sul luogo ove era stato sepolto un certo *Olus* (capitolium = caput Oli; cfr. SERVIO, *ad Aen.*, VIII, 345; DIONYS. HALICARN., *Antiq. Rom.*, IV; PLINIO, *Nat. histor.* XXVIII, 2) oppure *Aulus*. Arnobio si riferisce per questa tradizione a fonti più recenti (Sammonicus, Granius, Valerianus et Fabius, VI, 7) cioè a varii mitografi ed epitomatori, presso i quali la leggenda aveva assunto maggiori sviluppi, scendendo alle notizie più particolareggiate intorno alla vita e alla morte di questo *Olus* o *Aulus*. Arnobio conclude che fu cosa indegna l'aver dato al tempio di Giove il nome di un morto: « Nec erubuit civitas maxima et numinum cunctorum cultrix, cum vocabulum templo daret, ex Oli capite Capitolium quam ex ⟨Iovis⟩ nomine Iovium nuncupare » (VI, 7), [1].

Viene poi A. a discorrere dei *simulacra*, svolgendo una polemica analoga a quella svolta da Lattanzio (*Instit.* II, 2, 11). Da principio così argomenta: se gli dèi esistono, non c'è motivo di sostituirli con simulacri; se non esistono, è assurdo voler rappresentare ciò che non esiste. Nè si può obiettare che i simulacri siano un mezzo per venerare gli dèi: che bisogno c'è infatti di esprimere l'omaggio alla divinità mediante certi gesti rivolti a oggetti materiali e insensibili, come sono appunto i simulacri? (VI, 8, 9). Segue uno sviluppo *ironistico*. Come sapete voi – domanda A. agli avversarii – se questi simulacri rappresentino veramente le sembianze dei vostri numi? « Potest enim fieri ut barbatus in caelo sit, qui esse a vobis effingitur levis; potest ut senectute provectior, cui puerilem commodatis aetatem; potest ut hic flavus sit, qui in veritate (= nella sua vera natura) habeat oculos caesios etc. » (VI, 10). Così – soggiunge – solete rappresentare talvolta il *Frugifer deus* col solo volto di leone colorato di minio (*Frugifer* è epiteto di Dioniso, rappresentato anche

[1] quam ex nomine Iovio nuncupare *Cod.*, REIFFERSCHEID (p. 220).

con sembianza di leone. Cfr. EURIPIDE, *Bacch.* 1015). Il culto dei *simulacra* non è quindi meno assurdo di quello rivolto a oggetti *non figurati,* quali la pietra informe come simbolo della Magna Mater, l'asta come simbolo di Mars, la scimitarra o *acinace* (ἀκινάκη, cfr. HEROD., IV, 62) adorata dagli Sciti ecc. (VI, 11).

Le lasciviae artificum (VI, 12-14). La forma dei *simulacra* è una libera invenzione della fantasia umana. Gli scultori si sono sbizzarriti nel foggiare queste figure, e dal loro senso arbitrario è venuto l'uso di assegnare, per es., le corna ad Ammone, la falce a Saturno, il pètaso a Mercurio, il pileo a Vulcano, la *fùscina* (fiocina) a Nettuno ecc. Di qui è pure venuto l'uso di rappresentare numi diversi con aspetti somiglianti: onde, se taluno a insaputa di tutti rimovesse un simulacro da un tempio e lo collocasse in quello d'un altro nume, nessuno si accorgerebbe della sostituzione.

Inoltre gli artefici antichi hanno infamato il nome e la maestà dei numi *foggiandone le statue a somiglianza di persone umane:* se ciò è indegno dei numi, l'indegnità è aggravata dal fatto che gl'individui scelti come *modelli* per rappresentare gli dèi, erano spesso famosi per malcostume. Così Prassitele diede alla Venere Cnidia le sembianze della cortigiana Cratina; anche la famigerata Frine Tespiese, servì di modello al simulacro di Venere. Pel primo fatto, relativo alla Venere di Cnido, è citato come fonte Posidippo, autore di un'opera su Cnido e le sue vicende storiche; per Frine, la notizia di A. si fonda su una o più fonti indeterminate, a cui allude con le parole: *sicut illi referunt qui negotia Thespiaca scriptitarunt* (VI, 13). Ma queste fonti furono conosciute da A. indirettamente; la fonte diretta in questo passo è Clemente Alessandrino (*Protrepticus*). Anche Fidia, dice A., avrebbe foggiato il Zeus di Olimpia con le sembianze di un giovinetto suo amico, il cui nome era inscritto su un dito del colosso: « Phidias... cum Olympii formam Iovis molimine operis extulisset immensi, super dei digito

Pantarces inscripsit *pulcher* [1]; nomen autem fuerat amati a se pueri etc. » (VI, 13).

Discorso *ad populos*. — Arnobio inserisce a questo punto, collegandola in bel modo col testo precedente, una apostrofe a tutti i popoli pagani, sulla vanità dei *simulacra*. Il discorso è sviluppato con procedimento retorico (παραινετικῶς) e svolge gli argomenti nell'ordine seguente:

a) I *simulacra* non sono che materie, talora derivate da arnesi di uso ignobile e destinate a rappresentare gli dèi (reminiscenza palese di TERTULLIANO, *Apologetico*, 12). Questo argomento è sviluppato con *ecphrasis* descrittiva dei varii arnesi adoperati (*fornaces, incudes, torni, scobinae, runcinae, planae, terebrae, limae, serrae, perforacula, asciae*).

b) *Elementa simulacrorum cur non habentur numina?* Domanda A.: se le statue sono dèi, dovrebbero ritenersi tali anche ridotte in frantumi. È assurdo pensare che le *materiae* dei *simulacra* (*argentum, aurum, lignum, gypsum, lapides, ossa elephantorum*) non siano per sè degne di onore divino, e lo siano invece dal momento che hanno assunto, per mano d'un artefice, certe forme e sembianze umane: « Quaenam est ergo ratio ut, si omnia haec corpora intacta atque infecta permanserint, careant vi numinis..... ea formas si accipiant hominum, si auriculas, nasos, buccas, labra, oculos, cilia, continuo di fiant et in ordinem caelitum referantur et censum? » (VI, 16).

c) L'interno delle statue, si presenta con un aspetto così miserando, rivelandovisi tutte le giunture, gli attacchi dei singoli pezzi, certe sporgenze informi, le spranghe di di sostegno (*subscŭdes*), le catene, gli uncini, le anse: un insieme confuso e deforme, che eccita le risa (VI, 16).

d) *Detrimenta simulacrorum*. Le statue dei numi sono

[1] Παντάρκης καλός. Il termine καλός qui in senso pederastico. (Cfr. SUIDAS, a. v.). Ma i due vocaboli, se erano incisi sul Zeus fidiaco, potevano essere epiteti del nume.

soggette a molteplici offese da parte di elementi naturali e per opera di animali. Gli insetti più ignobili le invadono e vi pongono i loro nidi; gli uccelli di varie specie vi stillano impunemente le proprie lordure.

e) *Simulacra deorum domicilia.* Gli avversarii obiettano che il culto non è diretto alle statue, ma al nume che vi abita. Risponde A., continuando il suo discorso ai popoli, e dimostra l'assurdità della cosa. Anzitutto si domanda se i numi abitano *sempre* nelle statue o se sono liberi di andarsene quando loro piace. Nel primo caso, sarebbero altrettanti schiavi e captivi; nel secondo, nessuno può sapere in quale momento si effettui la presenza del nume. Inoltre, se gli dèi abitano nelle statue, convien credere che distendano le membra per adattarsi alle statue grandi e le contraggano per adattarsi alle statuette piccole e minuscole (ironia). Essendo poi innumerevoli le statue, grandi e piccole, di una singola deità, si domanda se il nume abita contemporaneamente in ciascun simulacro o se si divide in piccole parti per distribuirsi ne' suoi simulacri (ironia che può essere suggerita da una satira menippea, cfr. c. 23).

f) Le depredazioni (*furta*) dei simulacri. È ridicolo, dice A., che le statue dei numi debbano essere racchiuse nei loro recessi o custodite da animali (cani, oche), per preservarle dai ladri, come se un nume non potesse difendersi da se stesso. *Exempla: Dionysius* e *Verres* depredatori e dileggiatori di famosi e venerandi simulacri (cfr. LATTANZIO, II, 4).

g) *Agalmatofilia* (Vedi su ciò il c. 22 nel testo).

h) Gli incendii dei templi e le conseguenti distruzioni dei *simulacra*. A. cita una lunga rassegna di *incendia templorum,* attingendo (indirettamente) a fonti varie. Più importante è la notizia relativa all'incendio del sacrario di Era (Iuno) in Argo nel 424 a. C., (cfr. TUCIDIDE, IV, 133). Il sacrario venne ricostruito l'anno appresso in luogo un poco distante (cfr. PAUSANIA, II, 17). Arnobio allude anche ai varii incendii del Campidoglio (TACITO, III, 71 e ss.). In

questo cap. Arnobio segue da vicino Clemente d'Alessandria (*Protrepticus*) e Eusebio (*Praeparatio evangelica,* VI).

i) Obiettano gli avversarii: gli antichi ben sapevano che le statue dei numi non avevano virtù alcuna, ma se ne servirono per incutere terrore nel popolo e rattenerlo dal mal fare. Risponde A. – continuando il suo discorso ai popoli – che ciò sarebbe verosimile se i delitti fossero scomparsi o almeno diminuiti di numero; ma succede tutto al contrario, perchè il volgo non ha mai trovato ritegno al mal fare nel timore che i simulacri potevano incutergli. Infatti, quale ragione vi può essere di temere i simulacri dei numi e i loro emblemi, quali sono il *ricínium* (pallio) di Giove, il *caestus* (specie di cintura) di Giunone, il timpano della Magna Mater, le *tibiae* e i *psalteria* delle Muse o il *baculus* di Mercurio, i *caliendra* (Cfr. HORAT., *Sat.* I, 8, 48) etc. (VI, 26).

Concludendo il l. VI (cap. 27), Arnobio dice che nel seguente libro tratterà dei sacrifícii.

LIBRO VII. — Il l. VII continua la critica del politeismo, considerando particolarmente i *sacra* (sacrifici) e tutto ciò che ai *sacra* si riferisce nello svolgimento del culto. Premette A. una affermazione pregiudiziale, riguardo alla ragion d'essere dei *sacra,* e così argomenta: se gli dèi non esistono, ogni forma di culto è priva di fondamento; se poi gli dèi esistono, devono possedere tutto quanto è proprio della natura divina, e prima di tutto devono essere perfettamente *impassibili* (tesi epicurea). In tal caso è assurdo credere che essi possano desiderare ed esigere atti determinati di culto, come se ne godessero e si adirassero qualora quegli atti siano omessi e trascurati (VII, 1-2). Sviluppando questa tesi, A. viene dimostrando la inutilità e assurdità del culto sacrificale, riducendo il suo ragionamento polemico ai punti seguenti:

a) Gli dèi non hanno alcuna necessità di vittime immolate, perchè non si può credere che tali vittime servano loro di *alimento:* « Numquid forte di caelestes aluntur his sacris,

et ad deorum compaginem retinendam nonnullius opus est suffectione materiae? et quis ita est hominum, deus prorsus quid sit ignorans, ut eos existimet contineri alicuius alimonii genere... etc. » (VII, 3).

b) I *sacra* non possono riuscire di alcun gradimento agli dèi, perchè ogni senso di piacere suppone partecipazione di natura corporea, il che è estraneo alla divinità: « ...omnis voluptas quasi quaedam est adulatio corporis... quam si superi sentiunt, eos necesse est esse participes corporum etc. » (VII, 4).

c) Gli dèi non possono essere soggetti all'ira (tesi epicurea della impassibilità divina), quindi non ha alcun fondamento l'opinione che ritiene necessarii i *sacrificia* per placare le ire dei numi: « Meminisse convenit nos semper universos animorum affectus ignotos dis esse... consectaneum est credere numquam deos irasci » (VII, 5). Tutte le nature soggette a perturbazioni, sono per necessità corruttibili e quindi mortali.

d) Ma concesso che gli dèi fossero soggetti all'ira, i *sacrificia* non sarebbero un mezzo razionale nè adeguato per placare l'ira divina. La dimostrazione di questa tesi è sviluppata da A. con le ragioni seguenti:

1) il sacrificio dovrebbe essere offerto: o per impedire l'ira divina, cioè prima che il nume monti in ira; oppure per sedare quell'ira, dopo che il nume l'ha concepita. Nel primo caso gli dèi sarebbero paragonabili alle bestie, di cui bisogna prevenire la rabbia: « feras nobis proponitis, non deos »; nel secondo caso, il mezzo è sproporzionato allo scopo che dovrebbe ottenere, se pure è ragionevole ammettere che gli dèi possano ricevere offesa da esseri così piccoli come sono i mortali.

2) Ma nel fatto i numi avrebbero torto di sdegnarsi contro gli uomini, perchè essi dèi non hanno mai dato agli uomini alcuna stabile norma o legge, la cui trasgressione assuma carattere di colpa: « Numquid aliquas leges sanxere aliquando mortalibus?... ut opinor, ab his numquam neque

constitutum est aliquid neque sancitum, quoniam nec visi aliquando, neque si sunt visi, apertissima potuit cognitione dignosci » (VII, 7). Quest'argomento non è però sviluppato; lo sviluppo di esso doveva comprendere la rassegna delle antiche legislazioni dei popoli ellenici e romani, attribuite alla rivelazione di un nume. Tale sviluppo, per quanto si riferisce alle origini romane, trovasi presso S. AGOSTINO (*De civitate Dei*, l. II). Arnobio preferisce tornare all'ironia, sul motivo della *sproporzione* fra il mezzo e lo scopo: « ...quae causa est ut, si porcum occidero, deus mutet affectum animosque et rabiem ponat?... ergone iniurias suas di vendunt? » (VII, 8).

Intermezzo: ethopeia del bove (VII, 9). Le considerazioni ironistiche precedenti suggeriscono, come digressione, un discorso attribuito per ethopeia a uno degli animali più spesso immolati nei *sacra*, cioè il bove. Recitando la propria autodifesa, questo animale dimostra essere assurdo che gli dèi se la prendano con lui, quando sono adirati contro gli uomini... *ut cum alius peccaverit ego occidar,* mentre in confronto con l'uomo, l'animale è assai più mite, obbediente, innocuo (σύγκρισις).

Gli dèi, i sacra e il fato. A coloro che stimano necessarii i *sacra* per ottenere favori dagli dèi, A. risponde (VII, 10) che gli dèi non possono opporsi al fato, e ciò a testimonianza degli stessi scrittori pagani (confrontare LUCIANO, *Iuppiter tragicus*, da cui pare dipenda Arnobio in questo passo). Arnobio non partecipa la convinzione che « ogni umano evento è alla mercè del fato », ma fa uso di questa tesi per iscopo polemico e per cavarne uno sviluppo sul tema della *miseria umana*, che egli descrive a vivi colori e con intonazione pessimistica, per concluderne che « se gli dèi potessero opporsi ai fati e largire ai loro fedeli i favori loro richiesti in cambio di riti e sacrificii, la vita sarebbe assai meno triste e miseranda di quello che è (VII, 11).

Di venales. Lo sviluppo precedente è collegato con una

nuova tesi: che se gli dèi non concedono favori se non in cambio di sacrificii loro offerti, sono venali, e tale carattere è indegno della natura divina: « Indignum enim... est ut illa vis numinum sublimitasque caelestium beneficia credatur sua habere venalia » (VII, 12).

Honos deorum. Falsa è anche l'opinione che i *sacra* siano un mezzo adeguato per onorare gli dèi. Il desiderio di onore non può aver luogo nella natura divina; è un vizio inerente ai cuori degli ambiziosi mortali: « Sed concessio haec omnis et honoris, de qua loquimur, attributio, solis habet in hominibus sedem, quos naturalis infirmitas et amor in altioribus standi docet gaudere de fastibus et aliorum comparationibus anteponi » (VII, 14). Invece, il mezzo più degno di onorare gli dèi dovrebbe essere quello di nutrire un concetto adeguato della loro natura, sì da non abbassarla al livello di quella mortale (VII, 15).

I sacra e le vittime. Esposti i motivi della irragionevolezza dei *sacra* in rapporto alla natura divina e ai suoi attributi, A. passa a un ampio e minuzioso sviluppo ironistico su tutto quanto si riferisce alle modalità dei sacrifici, procedendo con l'ordine seguente:

a) *Genera animalium.* Domanda A. perchè si offrono come vittime solo certi animali (bovi, pecore ecc.) e non certi altri (orsi, elefanti, asini). Rispondono gli avversarii, che si offrono animali da cui l'uomo trae il suo proprio alimento. Ma – ribatte A. – allora dovreste offrire anche le altre materie che servono di alimento all'uomo, come i vegetali (rape, cipolle, porri e simili). Chiarisce la cosa con un *exemplum:* Supponiamo che gli animali avessero senso umano e, ritenendo gli uomini come esseri divini, volessero offrire loro sacrifizi di ciò che essi animali mangiano: allora le rondini offrirebbero formiche e mosche, gli asini la paglia e via dicendo. Sarebbero contenti gli uomini di tal sorta di sacrifizi e se ne terrebbero onorati? (VII, 17).

b) *Sesso delle vittime.* Perchè mai, domanda A., offrite

a certi dèi animali maschi, ad altri invece soltanto femmine? Rispondono gli avversarii, che la ragione di ciò è ignota al volgo; ma A. ribatte che questa scelta suppone un fatto assurdo, cioè che gli dèi stessi siano distinti per sesso in maschi e femmine (cfr. III, 6), ed è quindi irragionevole.

c) Colore delle vittime. I pagani distinguono le vittime anche dal colore; agli dèi *inferi* si offrono vittime nere, bianche invece ai *superi*: di tale scelta spiegano il motivo dal fatto che i *superi* sono numi benigni, gli *inferi* invece sono deità sinistre e paurose: « quia superis dis, inquit, atque ominum dexteritate pollentibus, color laetus acceptus est ac felix hilaritate candoris; at vero dis laevis sedesque habitantibus inferas, color furvus est gratior et tristibus suffectus e fucis ».

Obietta A. che soltanto il *pelo* di certi animali è nero, ma tolto quello, tutto il resto è dello stesso colore delle bestie di pelo bianco. Basterebbe dunque offrire agli dèi il pelo delle vittime, se tanto tengono al colore di queste! Inoltre, gli altri elementi del sacrificio (latte, sale, farre) non sono neri, a meno che per intonarli al sacrificio si debbano dipingere di nero... (VII, 20). Lo stesso dicasi di certe prescrizioni rituali riguardanti lo stato delle vittime, per cui si deve offrire, per es., alla dea Tellure una scrofa *inciens*, a Diana invece un animale vergine. Allo stesso modo – obietta A. – si dovrebbero immolare ad Apollo i *musici*, perchè quel nume si diletta della musica, a Mercurio gli *oratori*, perchè ha in onore e sotto sua tutela l'eloquenza... (VII, 22).

Le *sacre focacce* (*liba*) e i *farcimina.* Continua l'ironia a proposito di certe prescrizioni rituali che imponevano le forme, le dimensioni, la composizione interna delle focacce sacre e dei varii generi di salsicce composte coi minuzzoli di determinate membra o visceri della vittima (VII, 25).

Thus, *merum.* Il vino e l'incenso usati nei riti sacrificali sono oggetto di sviluppo ironistico. L'incenso è elemento *nuovo*, dice A., non menzionato mai dalle antichissime prescrizioni rituali. Questa *novità* poi non ha alcun senso,

perchè non si comprende come gli dèi godano di suffumigi. Quanto al *vino*, la cosa è molto più sconveniente, perchè attribuisce agli dèi la taccia disonorante di bevitori e ubriaconi (VII, 28-29). Riguardo al vino, A. menziona e commenta la formola che accompagnava la sacra libazione: « Mactus hoc vino inferio esto » (sii onorato da questo vino offerto). Secondo Trebazio, questa formola significava che, se non si faceva l'offerta del *vinum inferium*, cioè di quella porzione che era destinata a tale scopo religioso, *tutta la provvista della cantina diventava vinum inferium*, nè più si poteva usarne per le necessità domestiche. La spiegazione di Trebazio è priva di ogni fondamento, ma Arnobio la adotta e ne cava uno sviluppo ironistico sulla voracità dei numi e l'avarizia degli uomini (VII, 31).

Serta, *coronae*, *tibiae* etc. Non meno irragionevole trova Arnobio l'uso di serti e corone di fiori per onorare i numi: come se essi avessero le nostre stesse affezioni e provassero gli stessi sentimenti; ciò si dica anche dell'uso di strumenti musicali (*aeris tinnitus*, *quassatio cymbalorum*, *tympana*, *symphoniae*, *crepitus scabillorum*) come se, udendo quei suoni e rumori, gli dèi dovessero deporre le ire e tornar benevoli agli uomini. A questo proposito Arnobio allude all'usanza pagana della *excitatio matutina* (preghiera mattinale) e delle *dormitiones* (preghiera della sera): « Quid sibi volunt excitationes illae quas canitis matutini, conlatis ad tibiam vocibus? Obdormiscunt enim superi remeare ut ad vigilias debeant? Quid dormitiones illae, quibus bene ut valeant auspicabili salutatione mandatis? Somni enim quiete solvuntur occuparique ut hoc possint, lenes audiendae sunt neniae? » (VII, 32). Questa allusione si riferisce ai culti elleno-egizi (Iside, Serapide), nei quali all'età di Arnobio s'erano introdotte certe usanze derivate dal cristianesimo, quali la preghiera mattinale e la preghiera vespertina.

Lavatio simulacrorum. Anche questo rito è oggetto di commento ironistico, insieme con i banchetti sacri, come l'*epulum Iovis*, il *lectisternium Cereris*, la *vindemia Aesculapii*,

e insieme con l'uso di celebrare i *giorni natalizi* degli dèi (VII, 32).

Ludi, Mimi. Irragionevole è l'opinione pagana, che i *ludi* servano degnamente a onorare gli dèi. Arnobio allude qui particolarmente ai ludi *Megalenses* (della Magna Mater) e ai *Florales* (Flora = Acca Larenzia). Che ragione v'è infatti di credere che con la celebrazione dei *ludi* a divertimento del popolo, gli dèi depongano l'ira e restituiscano la loro grazia agli uomini? Peggio è ancora il pretendere di onorare gli dèi rappresentandoli nelle caricature del *mimo* (con allusione all'Anfitrione plautino) o mettendoli sulla scena tragica in atteggiamento di furore e disperazione (con allusione alle Trachinie sofoclée). Aggiungasi che nel mimo si rappresentano i *probra deorum* (con allusione ai mimi: Europa, Leda, Ganimede, Danae, Atti); e che gli attori del mimo sono persone infamate e considerate tali anche dai legislatori pagani (VII, 33).

Intermezzo polemico. Quale è la ragione di tutte queste usanze così indegne della maestà divina? Questa: che gli uomini hanno foggiato gli dèi a imagine e similitudine umana: « nequeuntes homines quidnam sit deus scire..... in eas sunt opinationes lapsi, ut deos ex se fingerent... » (VII, 34). Questo rilievo conduce lo scrittore ad una σύγκρισις fra pagani e cristiani, riguardo al concetto della divinità: « ...utrumne vos melius rebus de superis sentiatis, an potius nos multo et honoratius opinemur et rectius... » (VII, 35). La synkrisis verte sui punti già criticati (nascita degli dèi, sesso, arti e mestieri, discordie, ira, sacrificii) in cui il pensiero cristiano oltrepassa e corregge quello pagano. Si noti però che Arnobio contrappone qui l'insegnamento cristiano a quella che era l'opinione *volgare* del paganesimo, e che in sostanza, la critica negativa di queste opinioni volgari preesisteva nel paganesino stesso ed era opera dei filosofi, specialmente Stoici e Neo-academici. Conclude la synkrisis con un

richiamo al motivo apologetico: « Se così stanno le cose, perchè ci accusate di *ateismo* e di empietà, mentre il valore d'una religione non deve consistere nelle forme esterne, ma nell'avere della divinità un concetto meno inadeguato che sia possibile? *Opinio religionem facit et recta de dis mens...* (VII, 37).

Col cap. 38 si introduce una nuova discussione, riguardo ai *prodigia*, in rapporto all'esistenza, efficacia e natura degli dèi. « Se gli dèi non possono andar soggetti all'ira – obiettano gli avversari – se è assurdo credere che per placarne gli sdegni si debbano immolare vittime e osservare minuziose prescrizioni rituali e celebrare i ludi secondo certe norme, come si spiega che non di rado in virtù di questi atti di culto si videro cessare pubblici flagelli? »

Arnobio riconosce il peso di questa obiezione: « Ventum est ergo..... ad ipsum articulum causae, ventum rei ad cardinem, ventum ad veram atque adiunctissimam [1] quaestionem, in quam convenit ut debeamus inspicere..... » (VII, 39). Che cosa bisogna *inspicere?* lo dice tosto: « .....utrumne hi di sint, quos saevire adseveratis offensos, reddique ludis et sacrificiis mites, an sint longe aliud..... ». La questione dunque è posta in questi termini: *utrum hi di sint..... an sint longe aliud.* Arnobio non nega la realtà storica di certi fatti, in cui appare il rito pagano aver procurato la liberazione da pubblici mali, ma insinua che quelle *potenze superiori* che hanno agito in tale senso non siano *di,* ma *longe aliud,* cioè *daemones.* È così affacciata, come tema di nuova esposizione dottrinale e polemica, una teoria sui *daemones,* la loro natura ed efficacia (tesi demonologica, svolta già da GIUSTINO, I *Apologia,* c. 5; *ibid.* cc. 54 e segg. — TERTULLIANO, *Apologeticum,* cc. 22-23). Ma questa espo-

[1] *adiunctissimam* è lez. del ms. REIFF. (p. 271. 31) accoglie l'emendamento dell'URSINUS: *ad iustissimam,* che è una vera inezia. Tutto al più si potrebbe leggere (col CANTER) *ad iunctissimam.* BESNARD (*op. cit.* p. 203) traduce: « ...zum wahrhaftigen Ziel... ».

sizione *manca in Arnobio,* perchè il l. VII, è rimasto mutilo alla fine.

Tra i fatti prodigiosi che Arnobio riconosce validi a provare la tesi avversaria sono addotti due: primo: quello narrato da CICERONE, *De divinatione* I, 26; secondo: quello esposto dallo stesso Cic. nella III oraz. Catilinaria (19-20). Il primo fatto riguarda la profanazione dei ludi Circensi *qui Iovi Maximo fierent,* perchè prima dell'inizio dei giochi uno schiavo era stato condotto nel circo e percosso con verghe, quindi dannato al palo. Una pestilenza si abbattè sul popolo in castigo della profanazione, e la causa di essa pestilenza fu da Giove rivelata in sogno *rusticulo cuidam,* con l'ingiunzione di avvertirne tosto i consoli, perchè provvedessero alle necessarie espiazioni. — Il secondo prodigio riguarda il simulacro di Giove Capitolino, abbattuto dal fulmine, e il responso degli aruspici, secondo cui quel fatto presagiva funestissime calamità e una grave rivoluzione intestina, se non si procedesse tosto a ricollocare il simulacro, secondo certe norme di ubicazione: fatto ciò, furono prevenuti i malanni e sventata la congiura catilinaria. (VII, 39-40).

Ci aspetteremmo che Arnobio, esposti i due fatti, procedesse tosto a darne la spiegazione secondo la tesi demonologica accennata in principio del c. 39: invece si indugia in un minuzioso *sviluppo ironistico* sul fatto della profanazione dei ludi Circensi per l'intrusione nel Circo dello schiavo suppliziato (*Iupiter ludos spectans,* motivo di descrizione comica, che risente della menippea). Arnobio conclude che Giove si mostrò in questa occasione *vano, ingiusto, crudele:* tale conclusione prepara l'altra sulla natura demoniaca di Giove, di cui però non abbiamo lo sviluppo, perchè l'opera arnobiana è mutila.

Oltre ai due prodigi sopra ricordati, Arnobio fa una lunga menzione di quanto si narrava sulle conseguenze del trasporto in Roma di numi transmarini, e discorre, prima, dell'introduzione del culto di Esculapio, indi, di quello della

Magna Mater, con che l'opera arnobiana viene interrotta. Durante la guerra sannitica, nel 193 a. Cr., i libri sibillini rivelarono doversi condurre da Epidauro in Roma il nume di Esculapio (sotto forma di grosso serpente) per far cessare una pestilenza. Secondo le fonti (il racconto di Livio era nel l. XI perduto: ne restano derivazioni presso VAL., MAX., I, 8, 2; OROSIO, III, 22; LATTANZIO II, 7; cfr. OVIDIO, *Metam.*, XV, 537-659) da cui qui Arnobio dipende, dieci cittadini romani furono a ciò deputati, guidati da Q. Ogulnio; il nume-serpente venne imbarcato e traghettato fino alle foci tiberine. Quivi giunta la nave e appressata all'isola tiberina, il serpente strisciò fuori e andò ad accovacciarsi nell'interno dell'isola, e quindi non fu più veduto da alcuno. Ciò fu preso come segno che il nume voleva quivi essere venerato in apposito sacrario. Giunto che fu in Roma quel nume, tosto la pestilenza cessò. Arnobio espone il fatto criticandolo partitamente. E prima di tutto, abbiamo uno sviluppo ironistico sulla metamorfosi del nume in serpente, con vivacissima descrizione dei caratteri fisici di questo animale, descrizione che tende a mostrare quanto sconveniente fosse questa forma bestiale, per essere scelta e adottata da un nume: « Quid ergo dicimus? Aesculapius iste quem praedicatis, deus praestans, sanctus deus [1], salutis dator, valetudinum pessimarum propulsator, prohibitor et extinctor, serpentis est forma et circumscriptione finitus: per terram reptans, caeno natis ut vermiculis mos est; solum mento radit etc. » (segue la ἔκφρασις, *descriptio* del serpente). Arnobio non trova ragione alcuna plausibile di tale metamorfosi: se infatti con ciò il nume voleva *nascondere* la sua qualità, non

(1) *Sanctus deus:* questo epiteto deriva da un equivoco che troviamo anche presso TERTULLIANO, *Apol.* 13, 9: « .....cum Simonem Magum statua et inscriptione Sancti Dei inauguratis... » Realmente si tratta non di *sanctus* ma di *Sancus;* nè di Simon Mago, ma di *Semo* (= deus). *Semo Sancus* è deità ricordata da due già citate iscriz. (*CIL*, VI, 567-568). Lo stesso equivoco, prima di Tertulliano, fu preso da GIUSTINO (*I Apologia*, 26). *Semo Sancus* aveva un tempio sul Quirinale e una statua nell'isola tiberina. Vedi sopra pag. 48.

ottenne lo scopo, perchè il serpente è un oggetto visibile: « si enim se deus videri ab hominibus evitabat, nec in forma serpentis velle debuit conspici... » (VII, 45). Se poi voleva essere veduto e scelse questa forma – così poco degna di un nume – perchè scomparve appena uscito dalla nave? e questa pretesa scomparsa, non si può forse spiegare come fatto semplice e banale?

Ma – obiettano gli avversari – è pur constatato che dopo l'arrivo del nume-serpente a Roma, cessò la pestilenza. Risponde Arnobio: è anche vero che la città fu in seguito più volte afflitta dalla peste, senza che la presenza del nume valesse a renderla immune. Se poi alcuno dicesse che le generazioni successive non meritarono la sua protezione, risponde A., che in ogni generazione vi sono buoni e cattivi insieme confusi, e se allora Esculapio salvò anche i cattivi per riguardo ai buoni, non si spiega come in seguito lasciasse perire i buoni per ragione dei cattivi.

Similmente per l'adozione della Magna Mater, osserva A., che quel nume altro non era che una *pietra informe* di piccole dimensioni, colore nerastro, quale ancora si vedeva ai suoi tempi collocato in luogo della faccia nella statua della dea: « .....et quem (lapidem) omnes hodie videmus in signo, oris loco positum... ». (Forse quell'*hodie* non va riferito ai tempi di Arnobio, ma della fonte a cui attinge). Una pietra dunque avrebbe avuto virtù di rimuovere dall'Italia Annibale, *diu potens hostis...?* Ma posto che così fosse, come si spiega che quella pietra, così potente allora, non dimostrò in seguito la sua efficacia, quando altri nemici esterni posero l'Impero a estremo cimento: « cum tot tantisque exercitibus caesis, inclinata est res summa et ad ultimae labis periculum venit ». Inoltre, non è degno della natura divina parteggiare per questa o quella nazione a danno delle altre... (a questo punto è interrotto il libro VII).

Con la mia analisi dei libri arnobiani, e sulla base di certi rilievi precedentemente fatti, ho tentato, sebbene invano,

di segnare le tracce d'una linea di pensiero. Finora gli studiosi si sono occupati molto della latinità arnobiana, poco o nulla del contenuto ideale di quei libri. Il Besnard, già più volte lodato, nel suo vasto commentario, ha dato prova di molta erudizione, ma gli sono sfuggiti i tratti caratteristici di uno scrittore, che pure ne offre in copia. La figura che risulta da una tentata ricostruzione, non è quella di un pensatore; ma è qualche cosa di più che quella d'un rétore dozzinale. Innumerevoli detriti di quel confuso e appassionante miscuglio dottrinale, che sul finire del secolo III minacciava di deformare l'insegnamento cristiano, s'incontrano nel discorso arnobiano: echi confuse delle più disparate tendenze, degli atteggiamenti spirituali più discordanti, che l'arte consumata dello scrittore, la sua invidiabile copia di eloquio latino riescono a giustapporre, spesso con una seducente apparenza di logica connessione. E in ciò sopra tutto risiede, a nostro avviso, il massimo interesse dell'opera arnobiana.

VI. — Nota sulle fonti di Arnobio.

1. *Arnobio e il* Protrepticus *di Clemente Alessandrino.*

Il Kettner nella già citata monografia: *Cornelius Labeo: ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius* (Programm der königlische Landesschule Pforta, Naumburg 1877) ha rilevato non poche dipendenze letterarie fra passi arnobiani e il *Protrepticus* di Clemente Alessandrino. Queste dipendenze letterarie non sono però una scoperta del Kettner; esse erano già state additate dal Besnard nel suo grande commentario, da noi già citato (Vedi pag. 48).

Arnobio attinge dal *Protrepticus* di Clemente Alessandrino particolarmente nei luoghi seguenti:

l. IV, cap. 13 e segg. la rassegna degli dèi pluralizzati (tres Ioves, quinque Apollines, etc.).

l. IV, capp. 24-29 la rassegna dei *probra deorum* nelle forme dei miti. Si noti però: 1° che questa rassegna, attraverso il *Protrepticus*, risale in prima linea a una o più mito-

grafie; 2° che ai miti greci ricordati da Clemente, Arnobio inserisce notizie di miti romani, che desume da altre fonti.

l. V, capp. 5 e segg. la descrizione dei *mysteria* (Attis-Agdestis, la Magna Mater, i misteri Frigi, Sabadii, Eleusini, quelli di Prosymno-Bacco ecc.). Anche qui bisogna notare che: 1° Arnobio procede per contaminazione, non solo per inserire le notizie sui miti romani (Fauna-Fatua) ma anche per quanto si riferisce ai misteri greci. Ciò si può rilevare particolarmente nella descrizione del mistero di Prosymno-Dioniso (V, 28), che risulta assai più estesa presso Arnobio che presso Clemente (*Protrept.* 2, 34). Secondo Kettner (*op. cit.*, p. 5) le amplificazioni arnobiane di questo passo sono tutte d'indole retorica; non sembra però da escludere la combinazione di almeno due fonti.

l. VI, cap. 3, 6: cfr. *Protrepticus* 3, 44. La dipendenza in questo passo è strettissima, in quanto Arnobio prende da Clemente anche l'erroneo nome *Merops* (accanto a *Phoroneus*, cfr. S. AGOSTINO *De Civitate Dei*, XVIII, 3) in luogo di *Cecrops* (KETTNER, p. 6). Anche qui però Arnobio usa la *contaminazione di fonti greche e romane* e adduce la testimonianza di VARRONE (.....*ut tradit in Admirandis Varro*, VI, 3).

l. VI, cap. 11: cfr. *Protr.* 4, 46.

l. VI, cap. 13: cfr. *Protr.* 4, 53.

l. VI, cap. 16: cfr. *Protr.* 4, 52. Questi passi arnobiani trattano delle *statue* (signa et simulacra) rilevando le assurdità del loro uso nel culto politeistico. Arnobio in confronto della sua fonte abbonda negli sviluppi ironistici.

l. VI, cap. 21-23: (violazioni e furti dei *simulacra* e agalmatofilia): cfr. *Protrept.* 4, 52-57.

2. *Un mitografo romano:* CORNELIUS LABEO.

Il KETTNER (*op. cit.*) ha creduto di potere individuare questa fonte come la principale e quasi unica di Arnobio per le notizie sui miti e culti romani. La traccia di questa fonte è segnata da raffronti con S. Agostino, Macrobio, Servio

(o meglio: un commento virgiliano da cui deriva l'attuale commento serviano, KETTNER, pag. 13), e Giovanni Lido.

Un indizio è additato da K. nel libro VII di Arnobio, dove si critica la distinzione fra *di dexteri* e *di laevi*, sviluppando un motivo polemico già toccato nel l. IV, cap. 5.

La critica arnobiana della bipartizione dei numi in *dexteri* (*boni*) e *laevi* (*mali*) si riassume nei punti seguenti:

IV, 5: « Di laevi... sinistrarum tantum regionum sunt praesides, et inimici partium dexterarum: quod, quanam ratione dicatur... neque ipsi nos adsequimur, nec a vobis confidimus posse in aliquam lucem communis intellegentiae perduci » (segue uno sviluppo ironistico sul concetto *relativo* di destro e sinistro).

VII, 23: « Nam quod dici a vobis accipimus esse quosdam ex dis bonos alios autem malos... illisque ut prosint, his vero ne noceant, sacrorum sollemnia ministrari, quanam istud ratione dicatur intellegere confitemur non posse ».

ibid. « ...Itaque ut vobis commodemus adsensum, dextrarum sinistrarumque rerum deos esse fautores, ulla nec sic ratio est cur alios alliciatis ad prospera, alios vero ne noceant sacrificiis commulceatis et praemiis... ». Dimostra che se gli dèi sono *buoni* non possono mutare natura e diventare maligni; se poi sono per natura *mali* non possono diventare *boni*, e conclude:

ibid. « ...Nam si bonis, ut prosint, res divina conficitur, aliis autem, ne noceant, iisdem rationibus supplicatur, sequitur ut intellegi debeat nihil dexteros profuturos nulla si acceperint munera, fierique ex hoc malos; malos autem, si acceperint, nocendi posituros mentem, fierique ex hoc bonos. Atque ita perducitur res eo, ut neque hi dexteri, neque illi sint laevi, aut, quod fieri non potest, utrique ipsi sint dexteri et utrique iterum laevi ».

Questa distinzione fra dèi buoni (o destri) e maligni (o sinistri) è accennata anche da S. AGOSTINO (*De Civit. Dei* II, 11) *che l'attribuisce a Cornelio Labeone:* « ...cum praesertim Labeo, quem huiusce modi rerum peritissimum prae-

dicant, numina bona a numinibus malis ista etiam cultus diversitate distinguat, ut malos deos propitiari caedibus et tristibus supplicationibus adserat, bonos autem obsequiis laetis atque iucundis, qualia sunt, ut ipse ait, ludi, convivia, lectisternia (AUG. *De Civ. Dei,* II, 11).

(Si tratta non già del giurista M. Antistio Labeone, che visse fra il 54 a. Chr. n. e il 17 p. Chr. n., ma di un Cornelio Labeone, citato da Macrobio (*Saturn.* III, 4, 6) e da SERVIO (*Ad Aen.* I, 378), e che scrisse compendii mitografici attingendo particolarmente da Nigidio Figulo. A meno che i due Labeoni, Antistio e Cornelio, non debbano ritenersi una sola e identica persona).

Il passo citato di S. Agostino va messo in rapporto con quello di *De Civ. Dei,* VIII, 13: « ...Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huius modi supplicationibus placari existimat, bona vero ludis et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus ».

Il testo agostiniano *De Civ. D.* II, 11 – osserva il KETTNER (pag. 8) – contiene accenni a: *caedes, tristes supplicationes, obsequia laeta atque iucunda, ludi, convivia, lectisternia,* argomenti sui quali si intratteneva la fonte che qui Agostino riassume, cioè *Labeo.* Ora, Arnobio, nei capitoli successivi al 23° (del l. VII) donde sono tolte le citazioni sopra riferite, discorre appunto ampiamente di quegli argomenti, cioè *sacrificia* e *ludi.* Ciò dimostrerebbe che in tutta quella parte del libro VII (capp. 23-38) Arnobio seguì come fonte lo stesso *Labeo* citato da Agostino, *e che Arnobio non cita mai.*

Dal cap. 39 in seguito, nel l. VII, Arnobio procede per contaminazione. Ciò si rileva già dal cap. 39, dove è narrata la profanazione dei *ludi* in una forma che si distacca non poco da quella che troviamo presso S. AGOSTINO, *De Civitate Dei,* IV, 26, il quale S. Agostino la desume da Labeone, come si ricava da *De Civ. Dei,* VIII, 13, dove si accenna più brevemente allo stesso fatto.

L'uso di Labeone (Cornelio) fatto da A. si può constatare anche dal confronto con MACROBIO, SERVIO, GIOV. LIDO.

Prendiamo ad esempio ARNOBIO III, 40, dove si parla dei Penati. Riferiamo i testi relativi:

ARN. III, 40: « Nigidius Penates deos Neptunum esse atque Apollinem prodidit, qui quondam muris immortalibus Ilium condicione adiuncta cinxerunt. Idem rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor, et esse Iovis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicabile nescio quid dicens... ».

MACROBIO (*Saturn.* III, 4, 6): « Nigidius de dis libro nono decimo requirit, num di Penates sint Troianorum Apollo et Neptunus, qui muros eis fecisse dicuntur, et num eos in Italiam Aeneas advexerit. *Cornelius quoque Labeo* de dis Penatibus eadem existimat. Hanc opinionem sequitur Maro (*Aen.*, III, 119) ».

SERVIO (*Ad Aen.*, III, 119): « Sane hoc loco Vergilius secutus veterum opinionem Neptunum tantum et Apollinem nominavit; dicuntur enim hi Penates fuisse, quos secum advexit Aeneas ».

Idem. (*Ad Aen.*, II, 325): « Tusci Penates Cererem, Palem et Fortunam dicunt » (cfr. KETTNER, p. 12).

A parte il rapporto fra Macrobio e Servio (su cui vedi KETTNER, pag. 13) da questi passi risulta che la notizia sui *Penates* in Arnobio risale a Nigidio attraverso Cornelio Labeone. Quanto ad Arnobio, i confronti sopra esposti con S. Agostino, dimostrano che attingeva direttamente non a Nigidio, ma a Cornelio Labeone.

Ora, siccome questa fonte, come risulta dal passo arnobiano ora citato, seguiva da vicino le dottrine etrusche, si può dedurre anche da questo indizio che da essa derivano tutti i passi arnobiani che trattano di tali dottrine e usanze rituali, e segnatamente i capp. 23 e segg. del l. VII, già sopra additati.

GIOVANNI LIDO (490-565). L'epitomatore Ioannes Lydus, che fiorì all'età dell'imperatore Giustiniano, nelle sue note opere *De magistratibus, De ostentis, De mensibus,* attinge

a numerose fonti antiche. Nel *De mensibus* ha utilizzato anche una fonte da lui genericamente designata ὁ Λαβεών che è il Labeo citato da Macrobio e da S. Agostino, e a cui Macrobio attribuisce il prenome *Cornelius*.

Si è osservato che Arnobio espone certe nozioni relative al culto romano, che troviamo ripetute più o meno analogamente in Giovanni Lido *De mensibus*, il quale le attribuisce a Labeone. Citiamo un esempio. Arnobio al l. III, cap. 29 parla di Giano come segue: « Incipiamus ergo sollemniter ab Iano et nos patre, quem quidam ex vobis mundum, annum alii, solem esse prodidere nonnulli. Quod si accipiemus ut verum sit, sequitur ut intellegi debeat nullum unquam fuisse Ianum, quem ferunt Caelo atque Hecate procreatum in Italia regnasse primum, Ianiculi oppidi conditorem, patrem Fauni, Vulturni generum, Iuturnae maritum, atque ita per vos dei nomen eraditur, quem in cunctis anteponitis precibus et viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis ».

Questo passo è un confuso riassunto della fonte stessa da cui dipende MACROBIO (*Saturn.*, I, 9, 2-18), che cita Nigidio, e dalla quale dipende Giovanni Lido (*De mensibus*, IV, 1, 2): questi poi cita come fonte ὁ Λαβεών, cioè *Cornelius Labeo*. Infatti: Arnobio dice che *Ianus* fu identificato con l'*anno;* « annum alii, solem esse prodidere nonnulli ». Questa notizia è confusa, ma trova spiegazione in quest'altro passo di MACROBIO (*loc. cit.*): « Pronunciavit Nigidius Apollinem (cioè il *Sole*) Ianum esse, Dianamque Ianam... inde et simulacrum eius plerumque fingitur manu dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum tenens ad demonstrandam anni dimensionem, quae praecipua est solis potestas ... ». Similmente leggiamo in GIOVANNI LIDO (*loc. cit.*):

« ... e gli uni dicono che egli (Ianus) ha doppia faccia, ora rappresentandolo con una chiave nella destra come portinaio, ora in atto di numerare con la destra trecento cifre, con la sinistra sessantacinque, come è il totale dell'anno ... ».

Ora, mentre Macrobio si riferisce come fonte a Nigidio, Lido cita invece Labeone, cominciando la sua notizia su Iano con queste parole: ὁ Λαβεὼν οὖν φησιν αὐτὸν καλεῖσθαι Ἰανὸν etc. Il che dimostra che Macrobio cita Nigidio attraverso Labeone, e che Arnobio dipende direttamente dalla medesima fonte. Bastino questi cenni per dimostrare la dipendenza di Arnobio da Cornelius Labeo, secondo quanto il Kettner nella citata monografia ha rilevato.

SISTO COLOMBO.

SOCRATE NELLA TRADIZIONE CRISTIANA DEI PRIMI SECOLI.

Adolfo Harnack in una dissertazione accademica (Sokrates und die alte Kirche, *Berlin, 1900) segnò i problemi che pone lo studio della figura di Socrate in rapporto alla tradizione apologetica cristiana, ma di proposito lasciò ad altri di ricercarne lo sviluppo storico. Ricerca singolarmente suggestiva, alla quale queste pagine intendono portare un qualche contributo.*

Di carattere dottrinale è invece la dissertazione, che precede di ben trentadue anni lo scritto del Harnack, con cui Iulius Rothfuchs (Parallele und sich scheidende Linien sokratischer und christlicher Lebensweisheit, *Gutersloh, 1878*), *prescindendo da ogni analisi storica, stabilisce le affinità e le differenze fra la morale pratica socratica e la legge cristiana: nulla quindi di comune colla presente ricerca.*

I.

FILOSOFIA E CRISTIANESIMO.

Nella sua opera di propaganda e di difesa della nuova Fede, il Cristianesimo non poteva ignorare nè fingere d'ignorare la scienza pagana; questa infatti poteva essere combattuta, spogliata di ogni valore proprio, ma non era possibile non tenerne conto, sia perchè era la dottrina e la scienza degli avversari, sia perchè non tutto in essa apparisse da con-

dannare e da dispregiare. Il problema però non si presentava, come per noi, di carattere storico, ma di carattere dottrinale. Si trattava cioè di vedere se l'uomo senza la grazia, potesse comunque e fino a qual segno, raggiungere la verità, e se la veduta verità non fosse invece un'apparenza, un inganno, dal quale dobbiamo guardarci più che dall'ignoranza, in quanto costituisca una falsa scienza. Si ebbe pertanto una pluralità di soluzioni, secondo che i Cristiani si fondarono sul principio del lume naturale, cioè delle verità razionali, di cui la Rivelazione è integrazione e sanzione, oppure sul principio delle deviazioni demoniache; in quanto i demoni, essendo partecipi di ragione, abbiano rivelato agli uomini una parte della verità, sebbene spesse volte falsata. Collateralmente a queste due dottrine fondamentali, si trovano però, più o meno messe in rilievo, due posizioni intermedie. In primo luogo la posizione storicista, la quale ammetteva che certe verità derivassero ai Gentili dai libri della Bibbia ebraica. Per questo era necessario seguire le cronologie con una certa libertà di adattamento; e non fa quindi meraviglia lo studio delle relazioni cronologiche che a tale intento preoccupa gli scrittori cristiani e che si riflette nei cronografi, che rilevano in comparazione cronologica le date di Mosè e di Omero, dei Profeti e di Platone. E si capisce che, quanto più si valutava l'elemento storico, tanto più si riduceva il valore della soluzione del lume naturale. Rispetto invece alla soluzione demoniaca, la posizione storica risulta come un contemperamento, nel senso che poteva ammettersi che il possesso di certe verità avesse un'origine non razionale, in quanto storica. Una seconda posizione importante è quella del possesso delle verità inconsapevoli; è il principio fissato da Dante nei famosi versi che Stazio rivolge a Virgilio:

> Facesti come quei che va di notte,
> Che porta il lume dietro e sè non giova,
> Ma dopo sè fa le persone dotte.
>
> (*Purg.* XXII, 67-69).

Sotto un certo rispetto, in questa posizione ci si ricongiunge alla soluzione demoniaca, perchè Iddio si può valere anche dell'antico avversario per sua glorificazione. Ma sotto un altro rispetto, questa può avvicinarsi alla soluzione razionale, in quanto dimostri che la ragione, o comunque le facoltà umane, possono giungere ad un certo segno di verità, pure non comprendendo l'importanza ed il valore della posizione che assumono.

Appartiene alla prima corrente del lume o dell'intuizione naturale, e colla sua autorità le attribuisce un notevole valore, il più antico apologeta greco, Giustino, filosofo cristiano, che per primo cerca un accordo fra la nuova Fede e la Scienza pagana: il Cristianesimo è per lui la regola per apprezzare i dati della filosofia. Ogni verità è cristiana – egli è pronto ad affermare (*Apol.*, II, 13) – ma quel medesimo λόγος che in Cristo apparve nella sua pienezza, a guisa di germe (λόγος σπερματικός) si trova pure in ogni uomo, a cui si riconosce la capacità naturale di distinguere il vero e l'onesto da ciò che è contrario. Tutti gli uomini (*Apol.* II, 8) partecipano del Verbo Divino la cui semenza è nella loro anima. Così noi possiamo dire che tutto quello che gli antichi hanno insegnato di buono ci appartiene. Ancor più: quelli che hanno vissuto col λόγος (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες) sono stati Cristiani, sebbene siano passati per atei, come fra i greci Socrate, Eraclito e simili uomini, e fra i non greci Abramo, Misael, Elia e molti altri (*Apol.*, I, 64). Per Giustino inoltre, altri germi di verità (σπέρματα ἀληθείας) sono penetrati fra gli Elleni per mezzo dell'Antico Testamento.

Così quanto gli scrittori greci hanno detto intorno all'immortalità dell'anima, alle pene dopo morte, alla considerazione delle cose celesti e simili, proviene dagli scritti dei Profeti (*Apol.*, I, 44); e, riunendo le verità sparse nel mondo antico, Giustino vuol dimostrare che il Cristianesimo ha avuto una specie di preesistenza nella parte sana della dottrina religiosa e filosofica antica.

Tutte le dottrine dei Pagani non sono errori, come le loro

qualità morali non sono tutte vizi. Il contrasto che si presenta tra lo sviluppo artistico dei greci e la loro inferiorità religiosa, prova soltanto la necessità di una Rivelazione divina e l'impotenza umana a scoprire la verità colle sue sole forze, qualunque sia il suo grado di cultura. Così resta chiaramente fissata in Giustino la relazione fra scienza pagana e Cristianesimo. Anche Atenagora, fiorito verso il 180, si ricongiunge a lui per lo spirito di conciliazione fra la filosofia e i dogmi cristiani, riserbando egli il suo biasimo solo per gli Epicurei e per gli Scettici, mentre trova in Pitagora, e massimamente in Platone, valide testimonianze sulla verità della nuova Fede.

Nel mondo latino, Minucio Felice è pure un valido sostenitore della teoria delle verità razionali. L'*Octavius* infatti, se non è la prima parola latina che il Cristianesimo rivolge alle persone colte, per il suo carattere filosofico, è il libro cristiano che più di ogni altro ha attratto i lettori di Cicerone e di Seneca. Minucio infatti ha molte apparenze del filosofo. Il discorso che egli presta a Cecilio contiene tutte le obiezioni, gli attacchi tradizionali contro i cristiani; poi ribatte la tesi pagana con una larghezza di spirito maggiore di quella con cui l'ha esposta. Ma più che il Cristianesimo, egli difende uno spiritualismo eclettico, in cui possono consentire tutti i filosofi, eccetto i positivisti dell'Epicureismo, ed egli si preoccupa meno di stabilire la verità della Rivelazione che la legittimità della Metafisica. Vuole affrontare la spiegazione dei dogmi con l'aiuto della ragione, la quale nel campo della filosofia tante volte aveva quasi toccata la verità, completamente svelata soltanto dalla Fede cristiana.

Cita spesso i filosofi in suo aiuto e intravede un'identità assoluta tra Filosofia e il Cristianesimo (20, 1) « Ut quivis arbitretur aut nunc christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse iam tunc christianos ». Così per tutto il libro scorre un'aura di nobile umanità per cui, oltre che per il lato formale, per l'arte della composizione e la vivacità dell'esposizione, nessun'altra apologia del secondo o del terzo secolo può competere con questo dialogo.

Ma ecco ergersi di fronte a questa, quasi contemporanea, l'altra teoria delle deviazioni demoniache, che se si inizia con con un apologeta greco, Teofilo, raggiunge la piena efficienza con uno scrittore latino, l'intransigente Tertulliano, spesso così aspro e reciso nei suoi giudizi sopra i filosofi. Ma già prima Teofilo di Antiochia ha per i filosofi un naturale disdegno, che non gli concede di ammirare Platone più di Epicuro, considerando tutta quanta la filosofia ispirata dalla malvagità dei démoni. Secondo il suo giudizio, nessuno scrittore pagano, sia poeta, filosofo, storico, potè cogliere qualche lume di verità nel cieco paganesimo e, in omaggio all'idea monoteistica, si ribella a tutto quanto mostri segni di politeismo. Tutto ciò che hanno detto i pagani può sembrare degno di fede παρὰ τῇ φράσει, ma il fondo è vuoto ed insensato ὅτι πολλὴ μὲν πληθὺς τῆς φλυαρίας αὐτῶν ἐστι. τὸ τυχὸν δὲ τῆς ἀληθείας ἐν αὐτοῖς οὐκ εὑρίσκεται (*Ad Autol.*, II, 12). Questi attacchi prendono poi presso certi polemisti, per esempio Taziano ed Ermia, il carattere di una denigrazione sistematica, la cui bassa ironia confina talora con « l'ineptie le plus accablante » [1].

Tertulliano unì poesia e filosofia nella condanna della religione pagana. La filosofia è opera non divina, non umana, ma diabolica, insegnata dal diavolo, da lui raccomandata (*De anima*, I, 3). Il filosofo pensa solo alla sua gloria « gloriae animal » (*Apolog.*, 46-47). Egli odia Platone come il più terribile nemico, non gli perdona la sua melliflua facondia, i « mella facundiae », e pregusta la gioia di vedere poeti e filosofi bruciare eternamente fra i dannati. Così giunge fino all'ingiuria per l'ardente bisogno di difendere dall'antica la nuova dottrina, e come già Taziano e Teofilo, si ribella dinanzi a qualsiasi segno di politeismo: e crede per il bene della Chiesa di doversi scagliare contro tutti i sistemi antichi, accoppiando eretici e filosofi, poichè questi veri patriarchi

[1] De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne.* (Paris, 1920) pag. 26.

di eresie (*De anima*, 3, 23) ispirarono tutte le sette che falsarono la religione di Cristo; e poichè gli Gnostici si erano valsi di tutte le dottrine dell'antica filosofia inclinando specialmente verso Platone, Tertulliano combatte quest'ultimo non per la dottrina socratica in se stessa, ma per demolire gli argomenti filosofici su cui riposano le eresie: abbatte Platone per colpire Valentino e Marcione [1]. Platone vale un gnostico (*De An.*, 18, 36), è il condimentario dello gnosticismo (*ib.*, 23). Eppure, considerata non come fine di critica, ma come mezzo di lotta, l'avversione di Tertulliano al pensiero classico appare meno grave, nè si nota così assoluta in tutti gli scritti, specialmente dove il polemista tace e dove può essere utile citare i nomi dei filosofi per rafforzare con la loro autorità le dottrine della nuova religione. Così nel *De Anima* (cap. 2) scrive: « Non negheremo che qualche volta i filosofi abbiano pensato in modo simile al nostro e che la loro ricerca sia stata diretta verso la verità ». Riconosce quindi un certo valore filosofico anche se è attribuito al caso, e, non ostante le sue ingiurie contro i filosofi dell'antichità ed il suo disprezzo per la sapienza antica, non sa del tutto sottrarsi all'influenza delle antiche dottrine filosofiche.

La posizione storicista è rappresentata da Taziano e dalla scuola di Alessandria con Clemente ed Origene, ma assume in essi diverso significato, perchè il primo se ne serve ad oppugnare i meriti e le bellezze della cultura pagana, sostenendo che gli scrittori greci dipendono da Mosè e dai profeti, mentre gli altri accennano a conciliarli col principio del lume naturale. Benchè sia stato uditore di Giustino, (IRENEO, *Adv. Haer.*, I, 27), Taziano, natura rude e ribelle, non consente nessuna indulgenza e nessuna conciliazione con il mondo antico; si compiace anzi di umiliarne l'orgoglio, di abbatterne la filosofia col sarcasmo, di flagellarne i filosofi, di percuoterne i vizi.

[1] Cfr. BONFIGLIOLI, *Tertulliano e la filosofia pagana* in « Rivista Filosof. », 1905.

Nel λόγος πρὸς τοὺς Ἕλληνας egli dice: « Voi siete niente, tutti quanti siete; voi siete come sordi, che parlano a ciechi, somigliate alle cornacchie vestite delle penne del pavone »; e volgendosi al filosofo conclude: « Per te la filosofia non è che l'arte di guadagnare denaro » (cap. 20): mostra insomma un carattere violento, ed accoglie perfino intorno ai sommi viete e vane accuse. La scuola d'Alessandria invece rivela fin da principio il suo spirito conciliante, specialmente con Clemente ed Origene, i quali, esperti conoscitori delle dottrine platoniche e stoiche, vedono come non si possa dare al Cristianesimo un organismo di scienza, senza tener conto della filosofia pagana. Essi si impongono un nobile e difficile compito: riannodare alla teologia tutte le scienze, quali ausiliari della Fede; raccogliere tutte le sementi di verità sparse nel vecchio mondo come altrettanti raggi emanati dal Verbo, elevare di fronte alla scuola greca il maestoso edifizio della filosofia cristiana; e con l'acutezza delle loro menti si può dire che in parte assolvano il compito [1].

Merito grande di Clemente, è la larghezza di vedute con cui ha studiato lo svolgersi della filosofia greca. Forse anzi, egli lascia troppo nell'ombra gli errori di Platone dal punto di vista cristiano, per rilevarne la parte buona delle dottrine e pecca, se mai, d'indulgenza. Crede che la filosofia greca abbia attinto largamente ai libri sacri, rileva confronti tra passi biblici e scritti di Platone, ma ammette insieme una ragione comune a tutti, la conoscenza naturale. « Come i Giudei col mezzo della legge, così i Pagani furono guidati a Dio dalla filosofia » ἐπαιδαγώγει γὰρ αὐτὴ (la filosofia) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. (*Strom.*, I, 5, 29). Prima di lui, Giustino aveva detto che qualche particella del Verbo divino era caduta tra quelli che avevano proclamato una parte della verità per mezzo dei loro filosofi; la filosofia, prima della venuta di Cristo, era necessaria per la giustizia, dopo Cristo per la pietà; e Clemente non esita

[1] Cfr. FREPPEL, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866, pag. 120.

a chiamarla una specie di testamento. « La filosofia – egli dice (*Strom.*, VI, 8) – è stata data ai greci come un testamento proprio; la Divina Provvidenza l'ha concessa a fine di preparare gli spiriti alla perfezione che viene da Cristo »: τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δεδόσθαι ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας.

Còmpito della filosofia fu di reagire contro l'idolatria che aveva invaso la terra, di rimontare la corrente delle tradizioni per condurre gli spiriti alle credenze primitive, di proclamare l'esistenza di un Dio unico, l'immortalità dell'anima, i doveri della vita presente, la sanzione di una vita morale nella vita futura. Origene però non adotta che in parte le vedute troppo larghe del suo maestro. La filosofia gli sembra una sciocchezza in confronto alle profondità infinite che accoglieva ciascuna parola della Scrittura, e d'altra parte non può perdonare ai filosofi di avere intraveduto il vero Dio e di non avere abbattuto le altre false religioni. Non nega che abbiano comprese certe verità, ma queste erano come un lampo, traversante le tenebre per renderle ancora più oscure, ed egli non sente tutta la bellezza del progresso morale che la filosofia ha operato. Clemente invece ha meglio conservato il senso di questa fonte di sapere, che la Grecia irraggia sull'Oriente e sull'Occidente. E questo, con ogni verisimiglianza dipende dal fatto che egli vi è nato, ed ha preso ad apprezzarla, nè ha mai cessato di amarla, passando, secondo la sua espressione tutta greca, ad una « filosofia barbara »; nè altrimenti si spiegherebbe il piacere che Clemente prova a ritrovare nella sua memoria tanti passi di poeti e di filosofi antichi.

Origene non ha questa tendenza di cultura e di spirito. Nato nel Cristianesimo, benchè abbia ricevuto una cultura ellenica, non ne ha il senso e l'amore. Egli non vede nell'eloquenza che l'arte di abbellire la menzogna; quanto alla filosofia e alla scienza, le mette nel numero delle cose mediane e indifferenti, adatte a fare il bene, quanto il male, mentre i soli che abbiano meritato il Regno celeste sono i

Santi, che hanno vissuto sotto la Legge. In questo sembra mostrarsi d'idee meno larghe di Clemente ed anche di Giustino (*Apol.* I, 46) i quali non esitavano a confessare che un Socrate, un Eraclito, un Epitteto erano anch'essi discepoli di Cristo e del Logos, e perciò non indegni di essere trattati come i Santi dell'antica Legge.

Origene però riconosce che i filosofi, per quanto riguarda la morale, hanno contribuito efficacemente a purificare il cuore e cercato con tutta l'anima e tutte le forze la virtù divina. La filosofia non è del tutto conforme, nè del tutto contraria alla legge di Dio. Molti filosofi affermano che vi è un solo Iddio e si accordano così con la legge. Altri affermano che Dio ha fatto e governato tutto per mezzo del Verbo, e in questo si accordano non solo con la Legge ma anche con l'Evangelo. Nella morale vi è una coincidenza sostanziale. Così Origene si propone di contribuire all'opera di eclettismo e di fusione cominciata da Panteno, stoico convertito al Cristianesimo, e sviluppata da Clemente, suo discepolo, ma in realtà orna il Cristianesimo con le spoglie della filosofia. Ad ogni modo anche la posizione che Origene assume di fronte al pensiero greco, sta in netto contrasto con la critica aspra e recisa, che Tertulliano fa del mondo antico: contrasto che mette in rilievo la differenza d'indirizzo, impressa alla mentalità cristiana in Occidente e in Oriente da queste due grandi personalità dominanti entrambe il terzo secolo. Nel terzo secolo infatti – così si esprime VINCENZO LIRINENSE (*Comm.*, 24) – ciò che Origene è per i Greci, Tertulliano è per i Latini – ma il loro pensiero non fruttifica negli immediati seguaci ed oppositori, figure tutte di secondo e terzo ordine, incapaci di intendere nel loro reale valore l'una o l'altra corrente speculativa, unicamente occupati di particolari controversie della nuova dogmatica e di generiche necessità apologetiche [1]. Bisogna giungere alla fine del terzo secolo, ed al principio del quarto, per trovare in Occidente

[1] Cfr. DE RUGGERO, *Storia della Filosofia,* Bari, 1920, II, 1, 271.

due scrittori che intendono il valore del problema dei rapporti fra filosofia e Cristianesimo: *Arnobio* e *Lattanzio*. Veramente li precede Cipriano, anch'esso notevole apologeta; ma egli non è per nulla filosofo, nè tale presume di essere.

Le discussioni filosofiche non lo riguardano, non parla dei filosofi nè per lodarli, nè per criticarli. Una o due volte soltanto la loro severità è posta in contrasto con l'indulgenza e il perdòno caratteristico della dottrina cristiana (*Epist.*, 55, 16).

Li ignora, quasi si può dire, per natura, preso come è solo dall'idea della chiesa cattolica, in cui si muore e vive; e giustamente Agostino lo ha detto vescovo cattolico e martire cattolico « catholicum episcopum, catholicum martyrem » (*De Bapt.*, III, 3, 5). Con l'*Adversus nationes* di Arnobio, composto tra il 303-305, l'apologetica latina riprende le questioni filosofiche. Ma Arnobio non è filosofo-teologo, come Minucio Felice, nè un prete come Tertulliano. Letterato, convertitosi da poco, è naturale che la filosofia pagana tenga un largo posto nella sua opera. Egli conosce bene i grandi pensatori greci e romani, e talvolta ne prende le difese. Chiama Aristotele un uomo di un genio straordinario (*Adv. nat.*, 3, 31), Platone un uomo divino che ha saputo farsi un'idea degna di Dio (*Adv. nat.*, 2, 36) « Plato ille divinus multa de Deo digna, nec communia sentiens multitudini ». Anche quando giudica le loro dottrine insufficienti, riconosce ed apprezza le loro virtù e la loro scienza (*Adv. nat.*, 2, 11) « Non quo illos negemus aut morum esse integritate laudabiles, aut non omni genere studiorum et disciplinarum paratos ».

Sostiene però che i filosofi abbiano scoperta la verità soltanto per caso e vuol demolire la superba ragione umana ed abbattere i dogmatici, al contrario di Minucio Felice e di Lattanzio, per i quali i nemici della religione sono gli Epicurei e gli Scettici. Egli dà valore soltanto alla Fede in se stessa, e vuol dimostrare l'impotenza nostra a spiegare anche le cose materiali; e riprende perciò gli argomenti di Pirrone e le confessioni d'ignoranza di Socrate, ponendo

l'uomo tanto in basso che gli toglie anche la facoltà, senza la fede, di adorare Iddio, ma della stessa fede cristiana non dimostra un'idea troppo chiara ed oscilla talora fra dottrine cristiane e riflessi di culto pagano. Lattanzio invece, lasciato da parte il metodo polemico di Tertulliano, quello catechetico di Cipriano, quello scettico di Arnobio, riprende il metodo filosofico di Minucio e lo completa. Egli vuole conquistare i letterati ancora restii e diffidenti; la sua apologetica quindi è più obiettiva e più scientifica e di fronte alle dottrine dei filosofi pone una « somme véritable [1] » della dottrina cristiana. In lui la teoria del lume naturale viene contemperata coll'altra delle verità inconsapevoli, poichè Iddio ha voluto che i Gentili avessero i loro profeti come gli Ebrei, e accanto a Isaia ha messo le Sibille, e subordinatamente Orfeo, Virgilio, Platone, Cicerone, insomma tutti gli spiriti grandi dell'antichità. Rispetto però ai pensatori antichi conserva sempre un atteggiamento intermedio tra l'ammirazione e il disprezzo. Per un momento si mostra ostile verso i filosofi, prodiga loro i nomi di pazzi, di folli, d'inetti, (*Inst.*, II, 5, 10), biasima la loro temerità che li spinge a scrutare i segreti di Dio, annunzia che li combatterà servendosi ora delle loro stesse armi, ora del disaccordo che regna tra gli avversari, e, non contento di ciò, ne attacca anche le persone, riportando aneddoti raccontati da Cicerone, da Cornelio Nepote, da Seneca, sui vizi di certi filosofi illustri. Ma poi non si spinge agli estremi. Ammettendo che si possa intravedere qualche parte di verità affermata anche prima del Cristianesimo, non può condannare del tutto l'opera dei filosofi, e deve riconoscere che in generale essi hanno avuto il merito di comprendere l'errore e, se non hanno potuto raggiungere la pienezza della verità, l'hanno almeno cercata per mezzo della ragione concessa loro da Dio, o meritavano di trovarla per un disinteresse e per un'audacia così bella (*Inst.*, I, 1, 3). E benchè nessuno l'abbia ritrovata se non in parte, pure

(1) De Labriolle, *Op. cit.*, pag. 265.

riunendo le verità sparse nei diversi filosofi, potremmo abbracciare la verità tutta intera (*Inst.*, III, 2, 7). Un simile elogio dell'eclettismo, bisogna riconoscerlo, è piuttosto degno di un discepolo di Cicerone che di un teologo, e fu rimproverato a lui, come ad Arnobio, di essere stato più abile nell'oppugnazione del paganesimo che nella difesa del Cristianesimo [1]. « Utinam – così giudicava fin dal suo tempo S. Girolamo (*Epist.*, 58, 10) – tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit ». Tuttavia, quanto ai rapporti tra filosofia e fede, si fa con Lattanzio un passo decisivo, poichè se Giustino, pur mettendo un accordo, aveva finito per concedere una parte eccessiva alla Filosofia, se Tertulliano e Taziano avevano scavato un profondo abisso tra scienza e fede, Lattanzio converte quell'accordo in un confronto sereno, apprezzando quella filosofia che è consona al Cristianesimo, rigettando quella che professa princìpi contrari.

Si tenga tuttavia presente che i Padri non posero mai un'essenziale differenza tra filosofia e fede, perchè, come afferma S. Agostino (*De ord.* I, 2), « divinae scripturae quas vehementer amplecteris non omnino philosophos sed philosophos huius mundi evitandos atque inridendos esse praecipiunt » e perchè (*De vera relig.*, cap. 8): « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, idest sapientiae studium, et aliam religionem ». Perciò il loro biasimo è solo per la filosofia intesa nelle divergenze dalla fede ortodossa, e nei contrasti con la medesima, e le loro critiche sono per i filosofi le cui dottrine risultano insufficienti [2]. Riguardo poi alla filosofia in se stessa, considerata da prima come prescienza e riprova, con Lattanzio finì per essere ritenuta come sussidio e sostegno della ragione all'effetto di penetrare quella verità che la ragione faceva intuire. A tali concetti s'informerà la dottrina

(1) Cfr. BARDENHEWER, *Op. cit.*, pag. 250.

(2) Cfr. SAVARESE, *Introduzione alla storia critica della filosofia dei Ss. Padri.* Napoli, 1856, p. 492.

tradizionale cristiana, allorchè, dopo l'editto di Milano e la pace della Chiesa sarà cessata o di molto ridotta la necessità dell'opera apologetica e la lotta col Paganesimo. Così la retorica greca e la filosofia – come nota anche il Moore – [1] avranno fornito le forme al Cristianesimo, ed i mezzi intellettuali per la vittoria sul mondo pagano. Ma se l'Ellenismo operò sulla Chiesa, ne fu però assorbito: in Cristo scomparvero il Giudeo e il Greco e nacque la civiltà cristiana [2].

Indipendentemente poi dal modo con cui il problema dottrinale era risolto, sta il fatto che ragioni stesse di continuità storica e di cultura ponevano i Cristiani, la maggior parte dei quali erano Gentili convertiti, appartenenti a classi colte, a contatto con la cultura classica, di cui le fonti principali per il mondo orientale ed occidentale sono senza dubbio, per i problemi filosofici e religiosi, Platone ed il platonismo. E quantunque l'influenza platonica si mostri principalmente nei Padri della chiesa greca e nella scuola alessandrina, sia direttamente, sia attraverso Attico, Filone, Eumenio, non deve disconoscersene l'influenza anche presso gli scrittori latini che, se non ne abbiano conoscenza diretta, per lo più si accostano al pensiero greco per mezzo delle opere di Cicerone, di Varrone e di Seneca.

È ovvio pertanto che gli scrittori cristiani pur esercitando, come vedremo, una loro critica sulla persona e sulle dottrine attribuite a Socrate, muovessero in questa critica dall'elaborazione che della stessa figura e del pensiero socratico variamente offriva loro la tradizione classica. Non accade però di sentire echeggiare negli scrittori cristiani l'antica commedia attica, poichè se tracce di essa compaiono, si tratta di riflessi e di conoscenza molto probabilmente indiretta e, comunque, senza importanza. Così l'aspra critica di Aristo-

(1) C. H. Moore, *The religious thought of the Greeks.* Cambridge, 1916, p. 355.

(2) Cfr. Ad. Omodeo, *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica.* Messina, 1921, cap IX.

fane, di Eupoli, di Amipsia, non si riflette sul giudizio degli apologeti, sebbene elementi di esse possano esser loro derivati anche dall'apologia platonica. La tradizione latina poi offriva già in Cicerone un Socrate celebrato anche come modello oratorio [1], e facendo giustizia delle critiche a lui mosse come ricercatore di verità naturali, ne aveva posto in piena luce tutta la caratteristica importanza nel campo morale [2]. Qualche altro elemento di giudizio della figura socratica era offerto da fonti minori: da Plutarco col *De genio Socratis*, da Massimo di Tiro con la XIV delle sue *Dissertazioni*, dal *De Deo Socratis*, attribuito ad Apuleio; dalla biografia che di Socrate ci dà Diogene Laerzio nel secondo Libro delle *Vite dei Filosofi*. Ma nessuna traccia ricorre della tradizione antisocratica, che dalla commedia attica passa nella filosofia post-aristotelica, se si eccettui un accenno in LATTANZIO (*Inst.*, III, 20) che attinge a Cicerone (cfr. USENER, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, p. 176), e un passo della *Oratio Constantini ad Sanctorum coetum*, di cui avremo occasione di parlare.

II.

LA VITA E LA FIGURA MORALE DI SOCRATE.

All'apologetica cristiana, qualunque ne fosse l'apprezzamento e la sostanziale valutazione, non poteva sfuggire l'importanza della figura di Socrate, che accompagnò sempre la dottrina alla pratica e di cui la morte stessa aveva agli occhi di un Cristiano particolare suggestione. Non si mancò di osservare che Socrate ammetteva un politeismo, rispettando così la volgare concezione religiosa; ma si dovette riconoscere che la serena sua fine sanava in qualche modo le deviazioni del suo pensiero. L'Harnack, osservò già che di Socrate non si fa cenno negli Evangeli, quantunque la sua

(1) Cfr. CIC., *Orat.* 3-16.
(2) Cfr. *Tusc.*, 4, 10. Cfr. SENECA, *Epist.* 71, 17; 104.

figura non solo non potesse essere ignorata, ma sembri anzi, sia pure indirettamente, richiamata dove si parla della saldezza di fede con cui i confessori erano pronti a prendere anche il veleno [1]. Così il nome di Socrate compare solamente con Giustino a metà del secondo secolo, ma da allora in poi conserva un degno posto nella storia del pensiero cristiano. Si trascurano quasi del tutto le notizie storiche e biografiche, ciò che non deve far meraviglia, quando si pensi al mediocre interesse che anche i particolari militari e politici della vita di Socrate potevano destare negli scrittori cristiani solo intenti a far risaltare i valori dello spirito. Fa eccezione Origene, che, parlando della risurrezione dei corpi secondo il sistema stoico (*Adv. Celsum,* V, 522) riferisce alcune notizie di Socrate che tuttavia non hanno nulla di importante: che egli cioè nacque da Sofronisco e da Fenarete sua moglie, fu educato in Atene, in Atene stessa passò la sua vita filosofando, fu accusato da Anito e Melito e condannato a morte dall'Areopago.

In un altro passo pure (IV, 554), sempre a proposito di « conversione », Origene ci ricorda ancora la condanna e precisa l'accusa: Se dovranno accadere le stesse cose, è chiaro ὅτι ἀνάγκη, ἀεὶ Σωκράτην μὲν φιλοσοφήσειν καὶ κατηγορηθήσεσθαι ἐπὶ καινοῖς δαιμονίοις, καὶ τῇ τῶν νέων διαφθορᾷ· Ἄνυτον δὲ καὶ Μέλιτον ἀεὶ κατηγορήσειν αὐτοῦ κτλ. La sua morte invece piena di serenità e di rassegnazione, dovette fare impressione sugli spiriti cristiani, obbligandoli a riconoscere in Socrate un segno di quella virtù che distingue i seguaci della nuova Fede. Tutti infatti sentono di doverne ricordare gli ultimi momenti [2] e sorge spontaneo il confronto della morte di Socrate con il martirio di Cristo. Certamente ciò che più si ammira è la posizione del filosofo che insegna sul punto di morte; ed anche Tertulliano, che è pur tenace

[1] Nella citata dissert. *Sokrates und die alte Kirche.* Berlin, 1900; pag. 8.

[2] Cfr. Giust., *Apol.* 2, 95; Orig., *Adv. Cels.*, I, 404; Arnob., *Adv. Gentes,* II, 9, 10; Lact. *Inst.*, V, 13.

nella sua decisa avversione al filosofo, fa allusioni ed ha parole le quali rivelano l'ammirazione che inconscia gli sfugge di fronte a tanta grandezza (*De Anima,* 1). E non sfugge al pensiero cristiano il valore del particolare biografico, per cui a Santippe che si affligge perchè il marito è condannato ingiustamente, il filosofo con fiero animo risponde: « Volebas autem iuste? » (TERT., *De Anima,* 1). Simile dignità e altezza di sentire dovette certo rendere pensosi anche gli spiriti più intransigenti.

Alla condanna degli Ateniesi, che tutti riconoscono ingiusta [1], si nota come seguisse il loro pentimento. Origene infatti (*Adv. Celsum,* I, 322) rileva che ἐπὶ Σωκράτει μὲν εὐθέως Ἀθηναῖοι μετενόησαν καὶ οὐδὲν παρέμεινεν αὐτοῖς περὶ αὐτοῦ πικρόν; e così pure riferisce Tertulliano, che nonostante la sua avversione per Socrate, è costretto a dichiarare (*Apol.,* 14) che egli fu solo condannato perchè distruggeva gli dèi e perchè la verità fu sempre odiata. E questo parrebbe una ammissione implicita di una qualche nozione della verità cristiana per parte di Socrate. « Sed propterea damnatus est Socrates, quia deos destruebat. Plane olim id est semper veritas odio est. Tamen cum poenitentia sententiae Athenienses et criminatores Socratis postea efflixerint et imaginem eius auream in templo collocarint, rescissa damnatio testimonium Socrati reddidit ».

Anche Lattanzio (*Inst.,* V, 4) afferma che fu gettato in carcere perchè aveva cercato di abbattere la religione degli dèi, e fin d'allora si mostrava quale sorte sarebbe stata riserbata a chi avesse difeso la giustizia e servito a un solo Dio: « Socrates..... in carcerem coniectus est ut iam tunc appareret quid esset futurum iis hominibus qui iustitiam veram defendere deoque singulari servire coepissent ». Si viene così a riconoscere in Socrate un precursore del martirio cristiano.

Notevole e degno d'interesse per gli apologeti cristiani

[1] GIUST., *Apol.* 2, 95; CLEM. ALEX., *Cohort. ad Graec.,* 15; ARNOB., I, 40; LACT., *Inst.,* V, 1.

è pure il rilevare quanti discepoli devoti e quanto affetto egli abbia saputo acquistarsi. Fedone (ORIG., *Adv. Celsum*, II, 492) era un giovane malvagio e scostumato, ma Socrate, con la sua parola persuasiva e potente, ricondusse questo giovane alla virtù e ne cambiò tanto l'animo che τὸν μὲν ὑπὸ Πλάτωνος κριθῆναι ἄξιον τοῦ τὸν περὶ τῆς ἀθανασίας διεξοδεῦσαι Σωκράτους λόγον, καὶ τὴν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ εὐτονίαν αὐτοῦ παραστῆσαι. Un accenno ad Antistene è in Clemente Alessandrino (*Strom.* I, 129) Σωκράτους δὲ ἀκούσας Ἀντισθένης μὲν ἐκύνισε. Ma il suo discepolo più caro, più apprezzato, che ampliò e determinò il pensiero del maestro è anche per i Cristiani Platone (CLEM. AL., *Strom.*, I, 129). Origene pure afferma che Platone fu il più grande di tutti i discepoli e tale grandezza è messa in rilievo anche dall'aneddoto che di lui riferisce (VII, 635) per cui essendosi presentato il giorno dopo Platone, Socrate, che durante la notte aveva sognato un cigno, alla sua vista esclamò: « Οὗτος ἄρα ὁ κύκνος ἦν » (1).

Da rilevare è anche un passo di Lattanzio (*Inst.*, II, 19): Platone era grato alla natura fra le altre cose perchè era nato greco, ateniese e ai tempi di Socrate. Ma Lattanzio rileva anche come Socrate non sempre vale a volgere al bene gli animi degli scolari. Anche Alcibiade e Crizia furono suoi discepoli; tuttavia « alter hostis patriae acerrimus fuit, alter crudelissimus omnium tyrannorum » (2). C'è in questo un certo biasimo per il filosofo, biasimo del resto ingiusto, come già rilevò Senofonte (3) ed una certa ironia nel voler mettere in rilievo il fallito insegnamento socratico. Altro discepolo devoto e grande è pure Senofonte, che Ottavio chiama appunto « socraticus » (19, 13), quando riporta l'opinione di costui sulla divinità « formam dei quaeri non oportere ». Ma è da notarsi che, in questo, Minucio non fa che seguire e ripetere Cicerone (*De Nat. Deor.*, I, 12, 31).

(1) Simile aneddoto si trova pure nella *Vita di Platone* di Diogene Laerzio.
(2) Cfr. CICER., *De Orat.*, III, 34.
(3) Cfr. *Memor.*, II, 12, 38.

Più completo, più preciso, più profondo si presenta certo il giudizio che gli scrittori cristiani esprimono riguardo alla figura morale di Socrate. Le sue dottrine, come vedremo, sono spesso soggette a critica varia; ma unanime risulta invece il giudizio sulla sua figura morale, che, se rifulse incontrastata nel mondo antico, è circondata d'ammirazione anche nel Cristianesimo, Tertulliano compreso. Socrate era noto al Cristianesimo attraverso una tradizione di gloria che non poteva essere disconosciuta. Giustino ne è un sincero ammiratore ed afferma che anch'egli possiede il λόγος σπερματικός (*Apol.*, I, 46), che per il suo amore per le ricerche (*Apol.* II, 95) fu condannato a morte ed appunto perchè incitava gli uomini ad abbattere i cattivi démoni e a riconoscere con l'aiuto della ragione il Dio che ignoravano, gli stessi démoni fecero sì che egli fosse condannato come ateo ed empio. Egli non esita a chiamarlo σοφῶν σοφώτατος e a ricordare il detto dell'oracolo: Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος, e al pari di Clemente (*Strom.*, IV, 11) e di Origene (*Adv. Celsum,* VIII, 748) pone in prima linea e quasi fa sue le parole di Socrate ai suoi giudici: « voi potete bene uccidermi, ma recarmi danno no ».

Anche Taziano, che pure ha vituperi e dileggi per tutti gli antichi filosofi che Giustino aveva magnificati, fa eccezione per Socrate (*Adv. Graec.* 245). E lo stesso deve dirsi di Atenagora (*Leg.*, 309). Solo Teofilo d'Antiochia, fermo nel suo ostinato disdegno contro i filosofi, che gli fa giudicare egualmente Platone ed Epicuro, considerando la filosofia come tutta ispirata dalla malvagità dei démoni, non ammette eccezioni ed è aspro e aggressivo nel suo giudizio su Socrate (*Ad Autol.,* III, 381); e non sa spiegarsi il suo coraggio nell'affrontare la morte, in quanto non poteva sperare in alcun premio futuro; ed aggiunge che egli non giovò affatto nè a Platone nè agli altri filosofi, le cui sentenze inutili ed empie altro non sono che frutto della perenne istigazione dei démoni.

Così Teofilo, nel suo ardente spirito monoteista, non

può perdonare a Socrate, come più tardi non potrà perdonargli Tertulliano, di essersi mostrato in certo modo favorevole all'idolatria, che essi si erano prefissi di combattere. Clemente ed Origene invece, i due più grandi rappresentanti della scuola alessandrina, hanno parole di onore per Socrate, ciò che sta in rapporto col giudizio che essi dànno della filosofia greca considerata come preparazione al Cristianesimo. Clemente Alessandrino conosce Socrate attraverso gli scritti di Platone e lo considera come la grande radice da cui si staccarono i rami delle diverse scuole filosofiche, come il grande maestro di cui i maggiori filosofi amarono ritenersi discepoli (*Strom.*, VI, 2). Egli abbandonò la filosofia naturalistica e fisica e si diede alla morale, predicando la temperanza dei piaceri e delle voluttà, terribile veleno che può contaminare tutta l'esistenza (*Strom.*, II, 177), e per primo ci insegnò l'identità dell'utile col giusto, esecrando chi li separi (*Strom.*, II, 179). Nel Fedro (p. 279) egli riconobbe (*Strom.* V, 254) che la virtù è la bellezza dell'anima invocando: ὦ Πάν τε καὶ ἄλλοι θεοί, δοίητέ μοι τ᾽ ἔνδον εἶναι καλῷ, nel Teeteto (p. 185, E) confessò ὁ γὰρ καλῶς λέγων, καλός τε κἀγαθός, e nel *Protagora* (p. 309 C) dichiarò che la virtù è la bellezza dell'anima τὴν ἀρετὴν τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς.

Identica è la posizione di ORIGENE (*Adv. Cels.*, II, 404). Egli non può dimenticare che Socrate antepose la morte ad una vita indegna, mentre avrebbe potuto sfuggire ogni pericolo affidandosi a Critone; ma il grande filosofo credette più nobile φιλοσόφως ἀποθανεῖν, ἢ ἀφιλοσόφως ζῆν [1]. E quella serenità del cercare, s'imprime nel suo animo con tanto vigore che spesso si ripresenta alla sua mente ed anche altrove ne parla ammirato (*Adv. Cels.*, III, 492): « Socrate sprezzante del veleno, imperturbabile, con perfetta tranquillità d'animo discusse cose tanto alte, che a stento i suoi uditori potevano seguirlo ». Anche di fronte all'accusa dei suoi nemici egli resta indifferente esclamando (*ibidem*, 748): ἐμὲ δὲ

[1] Cfr. PLAT., *Apol.* p. 30.

Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δὲ οὔ. Οὐ γὰρ θεμιτὸν τὸ κρεῖττον ὑπὸ τοῦ χείρονος βλάπτεσθαι. Così egli affronta sereno la morte, compreso della propria superiorità morale sui suoi accusatori. Origene rivela inoltre (*ibid.* 379) la calda efficacia della sua parola e del suo esempio, per cui Fedone si converte alla sua filosofia. E non dimentica neppure lui di ricordare come dopo la sua morte, anche gli Ateniesi si pentissero della ingiusta condanna (*ib.*, 322) e gli tributassero quel giusto onore che Origene riconosce veramente meritato, sicchè non esita a ricordarlo come esempio di buona vita tra i grandi antichi (*ib.*, 499).

***

L'apologetica latina non è così facile come la greca nella lode e ciò dipende dal fatto che Minucio Felice stesso, che pur cerca un accordo tra filosofia e fede, non può esimersi talora dal dissentire dal filosofo. Da notarsi che Socrate per il suo scetticismo è aspramente criticato da Ottavio, che rivendica alla ragione umana il potere di chiarire i misteri del mondo sopranaturale (*Oct.*, 17): non può quindi sfuggire al biasimo; e di questo « Scurra Atticus » si afferma di disprezzare la demoniaca sapienza quanto quella di Carneade, di Pirrone e di tanti altri, noti per i loro errori ai cristiani (*Oct.*, 38).

Ma non bisogna dimenticare che Minucio Felice critica con tanta asprezza il grande filosofo principalmente per fine dialettico e per ribattere più che altro la tesi di Cecilio, che appunto a Socrate aveva riferito le sue affermazioni sui limiti della natura umana. Aspre e sincere, e non espediente dialettico, sono invece le ingiurie di Tertulliano, che nelle sue opere perseguita il filosofo ateniese con una requisitoria veramente spietata e violenta. Nell'introduzione del *De Anima*, prima di esporre il concetto cristiano intorno all'esistenza ed alla natura dell'anima, Tertulliano, prendendo a criticare i sistemi degli antichi filosofi, dà il primo posto a quello di Socrate che in carcere, mentre lo attendeva la morte, pro-

nunziò quel nobile ragionamento sull'immortalità dell'anima tramandato da Platone. Ebbene, egli non giudica della dottrina socratica, ma con veemenza di linguaggio contro quel grande che egli chiama « philosophus gloriae animal » cerca di offuscare quell'aureola di rispetto di cui per giudizio di tutti era cinto il capo del Socrate morente, e se pure non manca una nota di ammirazione, tuttavia domina il desiderio di abbattere e di distruggere. Non era quella l'ora – osserva l'Apologeta – non era quello il luogo di discutere sulla natura dell'anima. Socrate, insensibile ai pianti della moglie e dei figli, volle rivendicare a sè l'immortalità con una presuntuosa indifferenza. « Adeo omnis illa tunc sapientia Socratis de industria venerat consultae aequanimitatis, non de fiducia compertae veritatis » (*De Anima*, 1). Dogmatico intransigente, Tertulliano infatti non sa spiegarsi nè giustificare la nobile grandezza del filosofo che, prossimo alla morte ancora si affatica intorno ai più grandi problemi metafisici; per questo egli esulta di colpire anche lui, e con lui la religione pagana nei suoi dèi e nei suoi sacrifici. Tuttavia anche in mezzo ai biasimi e alle offese si ha un accenno di lode: Tertulliano gode di attribuire a Socrate il principio platonico della comunanza delle donne (*Apol.*, 39) e di affermare che egli fu accusato di empietà e di corruzione (*Apol.*, 46), ma altrove si domanda come mai uomini quali Socrate, Aristide, Demostene non siano stati divinizzati, mentre sarebbero stati degni del culto degli stessi dèi (*Apol.*, 11). Ed ancora, mentre non gli risparmia i più bassi epiteti (*De Anima*, 1) « gloriae animal », « leno philosophus », « corruptor iuvenum » (*Apol.*, 39) non esita a dichiarare che Socrate fu accusato perchè distruggeva gli dèi e che la verità fu sempre odiata (*Apol.*, 14). Ed anche Tertulliano ricorda come Socrate fosse stato dichiarato il più sapiente dall'oracolo di Apollo. « Omnium Socrates sapientissimus » (*Apol.*, 46) ed anche gli Ateniesi si pentissero della loro ingiusta condanna (*Apol.*, 14).

Ma in Tertulliano non esiste contraddizione. Sono atteggiamenti diversi di pensiero, secondochè egli giudica la

sapienza di Socrate in confronto della sapienza cristiana o ne valuta la finzione di contro al mondo classico su cui si innalza. Arnobio, che deve non poco a Clemente [1], si mostra invece più moderato e più benigno ne' suoi giudizi. Animato, come vedemmo, da uno spirito di conciliazione tra filosofia e Cristianesimo, non esita a manifestare la sua simpatia per le dottrine di Platone, che considera come il più grande dell'antichità; ne cita il *Fedro*, il *Teeteto*, il *Fedone*, e ricordandosi che Platone, « sublimis apex philosophorum et columen » è scolaro di Socrate (II, 9-10) nutre anche per lui ammirazione ed afferma che la sua ingiusta condanna non diminuì l'importanza e l'autorità della sua dottrina (I, 40): « Similiter Socrates civitatis suae iudicio damnatus capitali adfectus est poena; numquid inrita facta sunt quae sunt ab eo de moribus virtutibus et officiis disputata quia iniuria expulsus e vita est? ».

Migliore critico di Arnobio è Lattanzio. Ha anche lui aperti biasimi per la rinunzia socratica a possedere la scienza, e per le sue affermazioni sull'incapacità dell'uomo a raggiungere il vero sapere, e lo chiama lui pure « hominem scurram [2], ineptum, perditum, desperatum », (*Inst.*, III, 20) per aver prestato sacrificio agli dèi; ma poi non esita a riconoscere la sua grandezza; e, considerando le sue dottrine morali, nota che Socrate, ripudiata tutta la filosofia fisica si diede a studiare la virtù e il dovere ed istruì i suoi discepoli nel culto della giustizia (*Inst.*, III, 21), e che per lui Platone potè ammettere che la forza della giustizia riposava sull'eguaglianza (*Inst.*, III, 21-2). « Videamus tamen quid Socrates docuerit qui cum totam physicam repudiasset, eo se contulit ut de virtute atque officio quaereret. Itaque non dubito quin auditores suos iustitiae praeceptis erudierit..... Docente igitur Socrate non fugit Platonem iustitiae vim in aequitate consistere si quidem omnes pari condicione na-

(1) Cfr. BARDENHEWER, I, 165 (trad. MERCATI).
(2) Cfr. MINUCIO, *Oct.*, 38 e CIC., *De natura deorum*, I, 34.

scuntur ». Riconosce pure che Socrate tentò di abbattere il politeismo, ma fu gettato in carcere, e dalla sua condanna apparve che cosa sarebbe accaduto in seguito agli uomini che avessero osato di difendere la giustizia (*Inst.*, V, 1, 13) e non esita infine a chiamarlo « omnium philosophorum doctissimus » (*De ira Dei*, 2), ed afferma che tenne il principato della filosofia: « philosophiae tenuit principatum » (*Epit.*, 21). Così, se proprio non gli perdona di essersi macchiato d'idolatria, Lattanzio presenta Socrate come il filosofo che dalle correnti di pensiero anteriore derivò la conoscenza di un solo Dio, e se non è il Socrate quasi cristianizzato di Giustino, guarda ad ogni modo verso una luce nuova, quasi attendendo la Rivelazione del Verbo.

III.

IL PENSIERO SOCRATICO NEGLI SCRITTORI CRISTIANI.

A) DOTTRINE RELIGIOSE.

Se la figura di Socrate è superiore a qualsiasi critica, le sue dottrine religiose invece offrono qualche serio punto di attacco, che non gli possono perdonare neppure coloro che in lui ravvisano un precursore della verità rivelata. Fa peraltro eccezione Giustino, che sembra non voglia neppure nell'esame dottrinario rinunziare alla sua ammirazione per il filosofo, e insiste, anche per lui, sul principio che la Rivelazione non possa annullare quanto di nobile e di giusto si trova presso gli antichi. Fedele quindi alla sua teoria del λόγος σπερματικός, diffuso nel mondo antico, sostiene che quanti parteciparono di detto λόγος furono cristiani anche se passarono per atei, e tale fu tra i Greci anche Socrate. Tace quindi deliberatamente le contraddizioni, le pratiche d'idolatria del filosofo, per mettere invece in rilievo che egli aveva voluto liberare i suoi concittadini dai falsi dèi con una sicura affermazione di monoteïsmo, ed era perciò stato accusato di empietà e di corruzione, mentre egli esortava i

suoi concittadini a conoscere il Dio che ignoravano con queste parole: Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ᾽ εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔθ᾽ εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές [1]. (GIUST., *Apol.* II, 10: cfr. PLAT. *Apol.*, p. 42 A). Oltre il monoteismo, un secondo punto dottrinario attribuito a Socrate è la fede nella bontà divina. Quella che agli altri che restavano in vita pareva morte, era forse (ἄδηλον παντὶ πλὴν τῷ θεῷ) la vera vita. E certo questa confidenza dovette sembrare degna di un cristiano. Per Giustino infine Socrate e Platone rappresentano tutto quanto di vero e di buono si trova nel vecchio mondo pagano; l'uno è il « Santo », alto esempio della perenne manifestazione del λόγος; l'altro il « Saggio » che, con le opere e la dottrina prepara quasi gli stessi dogmi cristiani. Taziano – già vedemmo – se si tolga un accenno benigno (*Adv. Graec.*, 245) tace di Socrate; ma quando si pensi che per lui Eraclito deve essere giudicato un ignorante e un vanitoso, Empedocle un furfante, Pitagora e Platone due esseri ridicoli, si può pensare che il silenzio su Socrate sia da intendersi come un segno di rispetto. Ma anche per gli altri di cui non tace, non bisogna forse dimenticare che il tono aspro del giudizio sia dovuto anche al genere dello scritto, che è molto probabilmente un discorso inaugurale per l'apertura di una scuola, un programma di battaglia [2]. Taziano forse ripugnava di offendere quel grande, che tanto aveva combattuto per il trionfo della verità e della giustizia. Nessun principio dottrinale di verità riconosce in Socrate Teofilo Antiocheno: nemmeno a lui, che giurava per Zeus, poteva rimanere alcuna verace speranza di beni futuri, ed anche Socrate è così coinvolto nel giudizio sommario che tutte le dottrine degli antichi sono illusioni e strane fantasie: così le negazioni atee di Empedocle e di Epicuro, come le affermazioni teistiche di Socrate, tutte son frutto della perversa

[1] Cfr. PLAT., *Tim.* 28 G.
[2] Cfr. RAUSCHEN, *Patrologia.* Vers. di G. BRUSCOLI, Firenze, 1912, pag. 63.

istigazione dei démoni. Nei principali rappresentanti della scuola catechetica di Alessandria, in Clemente ed Origene, anche la dottrina di Socrate trova però un giusto riconoscimento. Fervido ammiratore della filosofia platonica, Clemente Alessandrino non esita a riconoscere che si deve a Platone, scolaro di Socrate, l'avere fissato per primo che il sommo bene consiste nella assimilazione con Dio (*Strom.*, II, 179; V, 254), e attraverso Platone, pur non attribuendogli definiti principî dottrinarî, vediamo ammirato da Clemente il maestro del maestro, di cui non insiste nel rilevare le contraddizioni fra gli spunti dottrinali e la pratica. Origene invece non può astenersi dal rilevare queste aperte contraddizioni tra l'insegnamento e la pratica: e nel rimprovero c'è come una nota di rincrescimento (*Adv. Cels.*, VI, 631). « Ma quelli che trattarono del sommo bene, che ne dissero mirabili cose, salgono al Pireo, offrono preghiere ad Artemide come a Dio, e dopo aver filosofato egregiamente dell'anima e della sua felicità, dimenticate quelle grandi cose, che Iddio stesso aveva loro manifestato, sacrificano un gallo ad Asclepio: καταλιπόντες τὸ μέγεθος ὤν αὐτοῖς ἐφανέρωσεν, εὐτελῆ φρονοῦσι καὶ μικρά, ἀλεκτρυόνα τῷ Ἀσκληπιῷ ἀποδιδόντες.

Il suo culto verso gli dèi « falsi e bugiardi » il sacrificio ad Asclepio, non può essere dimenticato neppure nella Apologetica latina, e questo turba l'apprezzamento degli elementi dottrinarî che a Socrate potevano riferirsi. Interessante è ad ogni modo che nell'*Octavius* di Minucio, Cecilio difensore dell'antica religione, mette in rilievo attribuendolo a Socrate, il principio della relatività della conoscenza umana, e che di Socrate si loda appunto la prudenza e la circospezione nel trattare delle cose celesti « quod supra nos, nihil ad nos » (13, 2), parole per cui l'oracolo lo avrebbe proclamato il più sapiente (*Oct.*, 13, 2) e che Tertulliano invece (*Ad Nat.*, I, 4, 6-7) attribuisce ad Epicuro. Altrove (19, 13) Minucio stesso riporta un giudizio di Senofonte sulla non conoscibilità di Dio « formam Dei veri non videri posse et ideo quaeri non oportere », e poichè Senofonte è detto « So-

craticus », potrebbe non escludersi che la dottrina fosse riferita in qualche modo anche al maestro (cfr. SENOF., *Mem.*, IV, 3, 13; CIC., *De nat. Deor.*, I, 12, 13). Ad ogni modo Minucio non esita a riconoscere anche nell'antico filosofo un senso profondo di religione. Tertulliano invece, non risparmia al pensiero socratico ogni più aspra critica. Perciò se una qualche ammirazione vi è per Socrate e per la sua figura morale, il pagano, l'idolatra non può sperare mercede; e per togliere la contraddizione fra il Socrate che, prossimo a morte sembra tutto assorto nella meditazione dei più grandi problemi dello spirito, e il Socrate che sacrifica ad Asclepio e giura per il cane e per l'oca, ammette che egli altro non fosse che un automa sottomesso (*De anima*, I, 39; *Apol.*, XXII, 40); *Ad. Nat.* I, 10, 42) al dominio maligno dei démoni: non si può quindi parlare di una sua dottrina.

Arnobio al contrario, che non appartiene decisamente ad una scuola filosofica definita, e propende, se mai, verso il neo-platonismo, conserva sempre un certo culto per Socrate, il grande maestro; non parla dei suoi atti d'idolatria, non lo coglie in contraddizione, ed ammira anzi in lui la dottrina della relatività della conoscenza umana, sostenendo anche Arnobio che l'uomo non possa conoscere le cose divine, che sono circondate dal mistero, e seguendo l'opinione di Socrate, che nel *Fedro* [1], mostra appunto di non comprendere ciò che sia l'uomo, donde sia venuto, il perchè del suo essere e le sue qualità (*Adv. gentes*, II, 7). Ma giudice più competente è certo Lattanzio, che fece meglio di ogni altro la critica alla filosofia pagana, dandone più precisi giudizi. A Socrate però non sono certo risparmiati i rimproveri, per la sua incoerenza nel ripudiare la religione di stato senza sapere del tutto sottrarsi alle pratiche del culto politeista [2].

Tuttavia Lattanzio ritiene che Socrate, che è con Platone

(1) Cfr. PLAT., *Phaedr.*, p. 230; cfr. *Alcib.*, p. 129.
(2) Cfr. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901, Cap. IV.

riconosciuto fra i « reges philosophiae » (*Inst.*, IV, 1-7, 28) credesse in un Dio unico con più ardore di Platone (*Inst.*, II, 6; *De ira Dei*, 3), perchè Platone scrisse di un Dio creatore del mondo, che però non conobbe nè rivelò agli altri, non pensando per nulla ad abbattere il politeismo. Socrate invece (il giudizio sulla figura morale domina così sulla critica della dottrina) tentò di far ciò, ma fu gettato in carcere e con la sua condanna apparve quello che in seguito sarebbe accaduto agli uomini che avessero cominciato a servire un solo Dio (*Inst.*, VII, 2, 10).

Anche S. Agostino (*De civ. Dei*, XIII, 3) riconoscerà in Socrate un assertore della unità di Dio e della sua onnipotenza. È stato ben detto che c'è un Socrate eterno, fuori della storia, immune dai limiti della filosofia greca, e c'è un Socrate storico, antecedente immediato di Platone [1]. A quest'ultimo spettano le incoerenze, le contraddizioni dovute al tempo, all'individuo; che poi necessariamente dovranno essere dimenticate. Ma resta il Socrate eterno, la mentalità viva che domina attraverso i dialoghi platonici, l'eterno modello a cui ricorreranno i pensatori d'ogni tempo. Gli scrittori cristiani dei primi secoli non pensano certo di fare questa distinzione, ma tuttavia essa appare inconsapevole attraverso la molteplicità e spesso la contraddizione dei giudizi nell'esame delle dottrine che gli sono attribuite.

B) Il δαίμων.

Già dal primo secolo era largamente diffusa la credenza nei démoni come forze malvagie, istiganti al male, corruttrici degli uomini [2], e già fin da allora si era formata una dottrina demonologica, per ridurre gli dèi pagani alla forma di demoni e combatterli con tutto il disprezzo dovuto alle false divinità. Nella critica della mitologia pagana per parte degli apologeti cristiani, attraverso Platone, Evemero, il neo-platonismo, con-

(1) Cfr. De Ruggero, *Storia della Filosofia*, Bari, 1918, I, 139.

(2) Cfr. Harnack, *La missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*. Traduz. di G. Marrucchi, Torino, 1906, pp. 95 sgg.

fluiscono elementi di interpretazioni talora distinte, talora unificate, quali l'interpretazione storica e l'interpretazione demoniaca, fuse in quella storico-demoniaca. Il Cristianesimo cerca anzi di spiegare il paganesimo ammettendo l'esistenza di spiriti intermedi, e riconosce nei démoni gli angeli ribelli a Dio, che dopo la loro caduta corrompono e pervertono gli uomini. Su questo punto la dottrina biblica si accorda con la neo-platonica e gli apologeti se ne servono per combattere l'onnipotenza degli dèi pagani, per avvilirli e ridurli a spiriti malvagi che solo l'ignoranza degli uomini aveva inalzati a divinità. Nei primi secoli dell'Era cristiana si ha tutta una copiosa letteratura intorno alla natura dei démoni, i cui principali rappresentanti sono Plutarco, Massimo di Tiro ed Apuleio che, partendo appunto dal démone socratico, cercano di stabilire le proprie dottrine teologiche e conciliare le teorie di Platone con le tradizioni del culto.

Plutarco è forse l'ultimo dei greci che ha preso il politeismo sul serio, mettendo al servizio della religione nazionale le facoltà di uno spirito penetrante e di una larga cultura. Estraneo al Cristianesimo, egli piange su una condizione che trascina gli uni alla superstizione, gli altri verso l'incredulità. Ma pur senza volerlo, egli prepara la via all'attacco contro il paganesimo e si avvicina agli apologeti quando spiega con l'intervento dei cattivi démoni quello che c'è d'immorale e di stravagante nelle tradizioni mitologiche e così contribuisce alla rovina del culto che voleva salvare. Anche Massimo di Tiro ed Apuleio parlano dei démoni su cui fanno ricadere le passioni, le gelosie attribuite alla Divinità e che ne deformano e avviliscono la natura. Apuleio nel *De Deo Socratis* così si esprime riguardo ai démoni: « Essi sono dèi inferiori. Sono immortali come gli dèi, passibili come gli uomini, esseri ragionevoli e con corpo aereo ».

Diffusasi così la credenza di esseri demoniaci, molti scrittori cristiani furono propensi a credere che quegli esseri intermedi, occupanti un primo grado nella gerarchia celeste, chiamati angeli, fossero i démoni indicati da Platone; ma a

questa credenza univano l'altra dell'esistenza di démoni malvagi che invadono e tormentano le anime degli uomini. Il démone socratico contribuisce dunque a confermare presso i Cristiani la fede nella esistenza di genî malvagi nel mondo antico; perciò gli apologeti, abbandonata la spiegazione tradizionale, sostenuta da Platone a Cicerone, per cui il démone socratico era una facoltà spirituale, un fatto psicologico (1), ne fanno invece qualcosa di reale, un genio con cui Socrate comunicava e grazie a cui meglio poteva percepire (2). Questa interpretazione era per i Cristiani comoda, e l'accettarono perchè offriva il mezzo di abbattere le divinità pagane considerandole come potenze demoniache, travianti la cieca umanità. Perciò interpretarono in senso cattivo tutte le tracce di segni demoniaci trovati nel paganesimo e credettero di scorgere nei démoni, negli oracoli la potenza malvagia di cattivi genî ispiratori degli eretici, corruttori degli uomini. Riguardo poi al démone socratico, gli scrittori cristiani sono discordi nel giudicarne la natura, che per alcuni è buona (3), per altri malvagia, sicchè esso appartiene alla schiera dei buoni genî protettori o a quella degli spiriti malefici.

Più tardi S. Agostino, discutendo intorno al *De Deo Socratis* di Apuleio, afferma che costui non lo chiamava démone perchè tutti rifuggivano da quel nome, ma in realtà « secundum suam disputationem, qua deos a daemonibus tam diligenter copiose descernit » lo giudicava, seguendo la dottrina platonica, per uno degli spiriti intermedi tra gli dèi e gli uomini (*De Civ.*, VIII, 14) (4). Riassumendo, si può conclu-

(1) ZELLER, II, 81-82 chiama il δαίμων di Socrate « die innere Stimme des individuellen Taktes ».

(2) Cfr. LELUT, *Du Démon de Socrate*, Paris, II, 135-6.

(3) PLUTARCO (*De genio Socratis*, cap. X, XI) sembra restare sostanzialmente fedele alla interpretazione antica e inclinare a credere che il *Démone* di Socrate sia come una parte di quella sagacità naturale a tutti gli uomini, che, diretta da una ragione superiore, determina ad operare nelle circostanze difficili ed imbarazzanti.

(4) Anche nel medio evo scrittori ecclesiastici ed umanisti discussero del démone socratico: Cfr. ZUCCANTE, *Socrate*, cap. V, Torino, 1909.

dere che nessuno degli scrittori cristiani spiega il démone socratico come fatto psicologico e facoltà spirituale; tutti ne affermano la reale esistenza: preferendo i greci l'interpretazione benigna sulla natura del δαίμων, sostenendo invece i latini, fra i quali fa eccezione Lattanzio, l'interpretazione demoniaca.

Per Minucio Felice, la testimonianza di Socrate è preziosa per rafforzare la teoria dei genî malvagi nel mondo antico, poichè se poeti e filosofi ne discussero la natura e l'origine, Socrate stesso ebbe un démone quale consigliere e guida nelle circostanze difficili (*Oct.*, 26, 9). « Socrates ad nutum et arbitrium assidentis sibi daemonis vel declinabat negotia, vel petebat » ([1]). Ed anche il démone socratico è da Minucio considerato come uno di quegli spiriti « vagi, insinceri, a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus depravati » (*Oct.*, 24, 8). Anche Cipriano riferisce che Socrate era retto e guidato dall'arbitrio di un démone appartenente alla classe degli spiriti malefici (*De Idol. van.*, 6): « Spiritus sunt insinceri, et vagi qui, posteaquam terrenis vitiis immersi sunt et a vigore caelesti terreno contagio recesserunt, non desinut perditi, perdere, et depravati, errorem pravitatis infundere. Hos et poetae daemonas norunt: Socrates instrui se et regi ad arbitrium daemonis praedicabat ».

Anche Tertulliano attribuiva al démone socratico un potere maligno e lo considerava come uno di quei tanti démoni che avevano ispirato le dottrine eretiche e la falsa sapienza di eretici e filosofi. Egli infatti afferma che Socrate fu vittima fin dalla fanciullezza di un démone che lo distolse dal bene « dehortatorium plane a bono » (*Apol.*, 22; 46) ed altrove (*Apol.*, 46) « Socratis vox est: si daemonium permittat ». Egli poi non esita a contrapporre quello spirito demoniaco allo « spiritus sanctus » e a chiamarlo « pessimum paedagogum » (*De Anima*, I) « etsi post deos et cum deis daemonia

([3]) Cfr. Cic., *De Div.*, I, 54 « esse divinum quoddam quod daemonium appellat, cui semper paruerit umquam impellenti, saepe revocanti ».

deputantur penes poetas et philosophos ». Lattanzio pure, come Minucio, apprezza la testimonianza di Socrate per l'esistenza dei démoni nel mondo pagano, ma sembra che ritenga il démone socratico uno spirito angelico, perchè lo ricorda quando parla degli angeli inviati a proteggere gli uomini: « At Socrates esse circa se adsiduum daemona loquebatur, qui puero sibi adhaesisset, cuius nutu et arbitrio sua vita regeretur » (*Inst.*, II, 15); ed altrove (*Epit.*, cap. 23): « Socrates habere se a prima pueritia custodem rectoremque vitae suae daemonem praedicabat, sine cuius nutu et imperio nihil agere posset ».

Quanto agli apologeti greci, si può subito notare che, come sono più benevoli nel loro giudizio sulla figura di Socrate, tali si mostrano anche nell'apprezzamento del di lui *Démone*. Giustino invero non ne parla; poichè generale è la questione che accenna, quando, ammessa l'esistenza di démoni malvagi che operano ogni male e che gli uomini chiamano dèi, ricorda che Socrate tentò di chiarire la vera loro natura, ed allora essi si vendicarono facendolo condannare quale empio ed ateo (*Ap.* I, 5) οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια. Ne parlano invece Clemente e Origene, Clemente seguendo PLATONE (*Theeth.* pagina 128 D) afferma che Socrate fin dalla puerizia possedesse un démone la cui voce lo dissuadeva dalle cose che stava per fare (*Strom.*, I, 144) ἔστι γάρ μοι ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον θείᾳ μοίρᾳ παραγινόμενον δαιμόνιον σημεῖον, τοῦτο δέ ἐστι φωνή, ἣ ὅταν γένηται ἐπίσχει τοῦτο ὃ μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε. Sembra quasi che il démone sia qualche cosa di divino che lo ritiene dal fare ciò che sta per compiere, ma che non lo esorta. Resta quindi piena libertà di arbitrio. Origene pure ammette che quel démone sia una specie di spirito benigno, custode dell'anima, e ribatte l'opinione di coloro che lo considerano un'allucinazione della mente (*Adv. Cels.*, VI, 635) οἵτινες καὶ τὸ Σωκράτους δαιμόνιον ὡς πλάσμα χλευάσωσιν.

C) SCIENZA, VERITÀ, MORALITÀ.

Come si è avuto occasione di notare, gli scrittori cristiani dei primi secoli posseggono di Socrate una cognizione abbastanza chiara e complessa, acquistata specialmente attraverso i dialoghi platonici e le opere di Cicerone; tuttavia si limitano per lo più a considerare la sua figura e la generale efficacia del suo pensiero, senza preoccuparsi di approfondirne le dottrine. Queste dunque non sono oggetto di particolare studio, nè si fa, come è naturale, alcuna chiara distinzione tra pensiero platonico e socratico: distinzione del resto non necessaria per apologeti che giudicavano in complesso, qualunque tendenza seguissero, il valore della filosofia e dello sforzo antico verso la Verità. Così anche le dottrine socratiche o come tali a lui attribuite, sono ricordate soltanto se necessarie per qualche parallelo con l'insegnamento di Cristo e per rafforzare particolari tesi; sono scelte quindi non secondo un criterio di valore della dottrina in se stessa, ma di efficacia per il fine particolare che gli apologisti si propongono. Sono così ricordate, vedemmo, quelle concernenti la divinità, la limitazione del sapere umano, principî che saranno spiegati e sviluppati dal Cristianesimo; sono trascurate od appena accennate altre, che non hanno con la nuova Fede un così vivo rapporto. Ma fra la tendenza che condanna la dottrina antica e quella che ne riconosce la legittimità al pari delle insufficenze, la seconda finirà per avere la peggio. E più che la prevalenza di una tendenza dottrinale e speculativa, si avrà di fatto l'assimilazione di elementi spirituali che si credevano irriducibili. Già Celso alla fine del secondo secolo, riconoscendo questa assimilazione da parte dei Cristiani, se ne serve appunto come un'arma contro di loro e nella prefazione del suo Ἀληθὴς λόγος li accusa perfino di plagio. Egli afferma infatti che la loro dottrina deriva da fonte barbara, che i precetti della loro morale erano già stati insegnati da filosofi e la loro critica contro l'idolatria era già stata fatta da Eraclito. Le dottrine stesse di Socrate

(III, 94) erano state ampiamente sfruttate. « I Cristiani professano una falsa umiltà, che confonde la servilità colla modestia e non è che una parodia di ciò che Platone immagina di questa virtù. Il dovere di non rispondere all'ingiustizia con l'ingiustizia, che fa dire a Socrate nel *Critone* (1): – In nessuna circostanza è mai permesso di essere ingiusti, nè di rendere ingiustizia per ingiustizia, nè male per male – si presenta con loro sotto la forma volgare: – Se vi si colpisce una guancia, offrite anche l'altra. Perfino la massima: – La saggezza umana è follia davanti a Dio – i Cristiani non l'hanno trovata da soli. Già i Greci avevano distinto assai bene la saggezza umana da quella divina e Socrate nell'*Apologia* così si esprime (2): – La reputazione che ho acquistata, o Ateniesi, mi viene da una certa saggezza che è in me. Ma quale è questa saggezza? Per certo una saggezza puramente umana, ed io non sono saggio che per quella – ». Celso dunque rilevando alcuni punti di contatto tra l'antica filosofia e il Cristianesimo con rigida severità, se da un lato mostra di disconoscere la reale profondità e la virtù sana della nuova religione, dall'altro è per noi una valida testimonianza dell'importanza che nella stessa polemica Socrate doveva avere presso i Cristiani, poichè Celso non esita perfino ad accusarli di aver preso da lui massime e dottrine. Le principali linee del suo pensiero erano dunque conosciute, anche se talora non si vedevano o non si facevano precise distinzioni. Tuttavia gli scrittori orientali e specialmente alessandrini, usciti appunto dalle scuole pagane, ne hanno naturalmente, con una più profonda cognizione, un rispetto maggiore.

Presso di loro si trovano perfino tracce di una attività scientifica di Socrate e son chiariti i suoi rapporti coi fisici. Origene stesso ci fa sapere che Socrate fu uditore di Archelao (*Refut.* 1), ma poi, compresa la vanità delle ricerche, passò alla speculazione morale di cui con Platone trattò

(1) Cfr. PLAT., *Crit.*, 49 D.
(2) PLAT., *Apol.*, 23 A.

grandissima parte. Egli invero, fatto suo il detto famoso « γνῶθι σαυτόν », aprì una scuola ed acquistò in Platone il più nobile tra i suoi discepoli (*Refut. omn. haeres.*, 30). Anche altrove (*op. cit.*, 2) Origene è pronto ad affermare che Socrate fu autore dell'etica, Aristotele della dialettica, e sembra voler mettere sempre più in rilievo il valore del filosofo, che si dà tutto alla ricerca della virtù e del vero Bene. Anche Clemente Alessandrino (*Strom.*, I, 129) dandoci la successione dei filosofi presso i greci, ci fa notare che maestro a Socrate fu Archelao, οὗ Σωκράτης διήκουσεν, ma che questi poi si diede alla morale: ἐκ δ' ἄρα τῶν ἀπέκλινε λαοξόος ἐννομολέσχης, Ἑλλήνων ἐπαοιδός· ὁ Τίμων φησὶν ἐν τοῖς Σίλλοις [1] διὰ τὸ ἀποκεκλικέναι ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ἠθικά. (*Strom.*, I, 129). Gli apologeti occidentali non sembrano invece dare importanza a questo rapporto con i fisici.

Soltanto Lattanzio vi insiste, e poichè con lui si riassume e si fissa il giudizio su Socrate, la sua testimonianza non è certo priva di valore. Egli afferma che non sono necessarie nè la fisica nè la logica: « quia beatum facere non possunt (*Inst.*, III, 13), restat ut in sola ethica totius philosophiae vis contineatur, ad quam se abiectis omnibus Socrates contulisse dicitur ». Egli dunque repudiò la fisica, ma per un fine più nobile, per uno scopo più alto, perchè (*Inst.*, III, 21) « cum totam physicam repudiasset, eo se contulit ut de virtute atque officio quaereret. Itaque – confessa Lattanzio – non dubito quin auditores suos iustitiae praeceptis erudierit ». Anzi lo stesso oracolo sembra averlo consigliato sulla via da seguire.

Dopo Protagora – la cui fortuna presso i Cristiani merita studio – Socrate tenne infatti il principato della filosofia « sapientissimus etiam oraculo dictus, quia se fatebatur unum scire, quod nihil sciret. Cuius oraculi auctoritate abstinere se physicos oportebat, ne aut quaererent ea quae scire non

[1] Tim., *Sill.*, Frag. 501 f. Wachsm., 211 f. Diels.; cfr. Diog. Laert., II, 19.

poterant aut scire putarent quae ignorabant » (*Epit.*, 32). Così – come già aveva affermato Cicerone [1] (*Tusc.*, V, 4, 10; *Acad. post.* I, 4, 18) – Socrate per primo richiamò la filosofia dal cielo alla terra, e la rivolse ad indagare sull'essenza della vita, sulla natura del bene e del male. Dalle sue laboriose ricerche derivarono poi quelle dottrine di carattere etico che riscossero viva ammirazione presso gli apologeti orientali, più vicini al pensiero greco e più capaci di apprezzarlo, dottrine sostanzialmente consone alla morale cristiana. Negli *Stromati* (II, 179 S) Clemente Alessandrino riferisce un giudizio di Socrate sulla giustizia così delicato e profondo, quale potrebbe ammirare un fedele seguace di Cristo:

Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἡδονῆς [2] τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνήρ. Καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι· ἀσεβεῖς γὰρ τῷ ὄντι οἱ τὸ συμφέρον ἀπὸ τοῦ δικαίου τοῦ κατὰ νόμον χωρίζοντες.

Lo stesso è dunque per Socrate l'uomo giusto e il beato, e, come dice Platone [3], la beatitudine è il più perfetto e il più completo dei beni: τὴν εὐδαιμονίαν τὸ τελειότατον ἀγαθὸν καὶ πληρέστατον. Le virtù inoltre sono per Socrate la bellezza dell'anima, mentre il vizio ne è la turpitudine (*Strom.*, V, 254).

La dottrina rivelata insegnò che è bene soltanto ciò che è onesto e che la virtù basta alla felicità, quando disse: « Ho messo dinanzi ai tuoi occhi il bene ed il male, la vita e la morte; scegli la vita » [4]. Infatti è vita ciò che è bene ed è bella la sua scelta. A questi principî s'appressano gli stoici e prima di essi Socrate stesso così pregò nel *Fedro* [5] ὦ Πάν τε καὶ ἄλλοι θεοί, δοίητέ μοι τ' ἔνδον εἶναι καλῷ. E nel *Teeteto* [6] dice:

(1) Cfr. ZUCCANTE, *Op. cit.*, pag. 166.
(2) Cfr. CLEANTE, frag. 588 (ARNIM).
(3) Cfr. PLAT., *Tim.*, p. 90 C.
(4) *Deut.*, 30, 15, 19.
(5) PLAT., *Phaedr.*, p. 279 B.
(6) PLAT., *Theaet.* p. 185 E.

ὁ γὰρ καλῶς λέγων, καλός τε κἀγαθός, e nel *Protagora* [1] confessa ai familiari di Protagora di essere più bello di Alcibiade, se è più bello ciò che è più sapiente: τὴν γὰρ ἀρετὴν τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς ἔφη εἶναι, κατὰ δὲ τὸ ἐναντίον τὴν κακίαν αἶσχος ψυχῆς. La profondità dei passi riportati, la felicità della scelta per far rilevare tutto l'amore che Socrate nutrì per la virtù, sono i più validi testimoni dell'autorità che Socrate ha presso Clemente, e della sua conoscenza diretta dei dialoghi di Platone, che continuamente cita per dare maggiore autorità ed efficacia al proprio pensiero.

Presso gli altri scrittori, le dottrine etiche sono assai meno trattate. Tuttavia il principio socratico della limitazione del sapere umano, principio non solo schiettamente pensato, ma che sta in cima a tutta la filosofia socratica e per sè solo basta a caratterizzarla [2], presenta, come già vedemmo, un notevole interesse per tutta l'Apologetica cristiana. Socrate infatti con le sue dichiarazioni d'ignoranza, col suo limitare la conoscenza, ponendo quasi un confine tra un sapere umano e una scienza divina, è giustamente apprezzato specialmente dagli scrittori d'occidente, più ostili e più aspri nel loro giudizio di fronte alla superbia umana che, con le sue dottrine, crede di dar fondo a tutto l'universo. Possono dunque combattere la falsa sapienza degli avversari con le loro stesse armi, mostrando come Socrate, che pure l'antichità ha considerato il più saggio, non esitò a confessare la propria ignoranza. Notevole è anzi che Giustino non omette di darci un giudizio piuttosto aspro sullo stesso Aristotele, ciò che fa ancor meglio risaltare il suo favorevole apprezzamento per la dottrina socratica.

* * *

Quanto agli scrittori occidentali, di Minucio gia dicemmo. Tertulliano invece, pieno di sospetto per ogni filosofia, trova

[1] Cfr. Plat., *Protag.*, 309 C. D.
[2] Cfr. A. Labriola, *Socrate*, Bari, 1909, p. 92.

perfino eccessiva la sapienza di Socrate e vuole appunto abbattere in lui la presuntuosa ragione umana quando le contrappone senz'altro la sapienza divina nella sua rivelazione. Anche troppa sapienza egli vede nel filosofo ateniese e lo combatte appunto per aver tentato la ricerca del Vero.

Con Arnobio il giudizio è assai diverso. Tono caratteristico della sua filosofia è il costante pessimismo, per cui egli vede nei dogmatici i nemici del Cristianesimo, che debbono essere combattuti con lo scetticismo e con lo scherno. Egli sostiene la nullità della scienza e la validità della sola Fede, cita perciò gli stessi Pagani, che a tutte le loro opere aggiungevano la Fede, fidando appunto nei principî dei loro filosofi, per quanto discordi. Sostiene inoltre (*Adv. Gentes*, II, 7) che l'uomo non può conoscere le cose divine avvolte nel mistero, non può chiarire ciò che Socrate stesso mostra di non comprendere nel *Fedro* (1) « homo quid sit aut unde sit, anceps varius mobilis... quid in mundo faciat ». Quindi Socrate è per Arnobio autorità somma per ciò che riguarda il concetto della relatività. Più vario e complesso è invece il giudizio di Lattanzio.

Già molti antichi rilevarono tutte le difficoltà di raggiungere il vero (*Inst.*, III, 28): « Anaxagoras pronuntiat circumfusas esse tenebris omnia, Empedocles angustas esse sensuum semitas queritur... Democritus quasi in puteo quodam sic alto ut fundus nullus sit, veritatem iacere demersam ». E tutti furono così lontani da essa da non comprenderne neppure l'eccelsa natura. Ebbene (*Inst.*, III, 28) « Ex hac desperatione confessio illa Socratis nata est, qua se nihil scire dixit nisi hoc unum, quod nihil sciat; hinc Academiae disciplina manavit, si tamen disciplina dicit potest in qua ignoratio et discitur et docetur ».

La costante professione d'ignoranza, anche se derivata da disperazione, come egli nota, è il maggior merito che Lat-

(1) Cfr. PLAT., *Phaedr.*, p. 230. — Cfr. *Alcib.*, p. 129.

tanzio riconosce in Socrate [1], e vi accenna spesso (*Epit.* p. 707 BRANDT), ed approfitta delle sue dichiarazioni sulla relatività della scienza, per denigrare ogni filosofia ed esaltare la sola sapienza divina. Le basi della filosofia sono la scienza e l'opinione; tolte le quali essa non può più sussistere. Ebbene « Socrates scientiam sustulit, opinionem Zeno » (*Epit.* p. 700). Esamina poi con un processo rapido e sicuro se essi abbiano giudicato rettamente, ed ammesso questo, così si esprime con precisa durezza: « Si ergo scientia in homine nulla est, et opinatio esse non debet, philosophia radicitus amputatur » (*ib.* p. 701). Con queste dichiarazioni Lattanzio sembrerebbe giungere alla negazione di ogni conoscenza e riposare nel più assoluto scetticismo. Invece, abbattuta la vana gloria di quei filosofi che pensarono di raggiungere ogni verità col loro saperè, intraprende l'opera di ricostruzione, affermando che la scienza vera non può nascere dallo spirito umano, perchè essa è tutta compresa nel sapere divino. « Lumen autem mentis humanae – così si esprime nel *De ira Dei* (c. 1) – Deus est; quem qui cognoverit et in pectus admiserit, inluminato corde mysterium veritatis adgnoscet ». Al contrario, lontano da Dio e dalla dottrina celeste, tutto si riempie di errori: e giustamente gli Accademici rigettarono la scienza e gli Stoici giudicarono che la filosofia dovesse limitarsi a probabili ipotesi (*Inst.*, III, 3-7). Socrate stesso, pure essendo il più sapiente di tutti, per riprendere la stoltezza degli altri (*De ira Dei,* c. 1) « qui aliquid tenere arbitrabantur, ait se nihil scire, nisi unum, quod nihil sciret », e – come ci tramanda anche Platone [2]: – « quod nulla esset sapientia humana adeo doctrinam, qua tum philosophi gloriabantur, contempsit derisit abiecit, ut id ipsum pro summa doctrina profiteretur, quod nihil scire didicisset » (*ibid.*). Ma se non vi è alcuna sapienza umana, come Socrate insegnò, come

[1] Per le confessioni d'ignoranza, di Anass. e di Socrate cfr. CIC., *Ac. post.*, 1-12. — Cfr. *Tuscul.*, 3, 28-69.

[2] Cfr. PLAT., *Apol.*, 23 A. — Cfr. CIC., *Acad.*, II, 23-74.

tramandò Platone - prosegue il nostro apologeta con parole calde e vibranti (*ibid.*) - « apparet esse divinam (sapientiam) nec ulli alii quam Deo veritatis notitiam subiacere. Deus igitur noscendus est, in quo solo veritas est. Ille mundi parens et conditor rerum, qui oculis non videtur, mente vix cernitur ».

Compreso di tutta la grandezza e potenza di Dio, Lattanzio ancora vi insiste perchè l'uomo a Lui si rivolga e in Lui confidi, « Deo enim soli opera sua nota sunt (*Inst.*, III, 2). Homo autem, non cogitando aut disputando adsequi ea potest, sed discendo et audiendo ab eo, qui scire solus potest et docere ». Socrate stesso, presso Platone [1], - come Cicerone tramanda [2] - dichiara che soltanto gli dèi, non gli uomini, sanno se sia meglio o vivere o morire; e presso Senofonte [3] « ait formam Dei non oportere conquiri » (*De ira Dei*, cap. 11). Lattanzio dunque giudica che la mente umana, pur non potendo raggiungere una perfetta conoscenza, possa ugualmente conseguire alcune verità, per volere divino. E per questo appunto, pur ammirando in Socrate la relatività della conoscenza, deve anche biasimarlo per la eccessiva reazione contro la metafisica, per cui condanna ogni ricerca che oltrepassi l'uomo e la terra, come significa certo la sentenza: « Quod supra nos, nihil ad nos » (*Inst.*, III, 20).

Questo detto è certo degno del più alto biasimo perchè, se ci è impedito di indagare alcuna cosa del mondo soprannaturale, (*Div. Inst.*, III, 20) « procumbamus igitur in terram, et manus ad praeclara opera nobis datas convertamus in pedes, nihil ad nos caelum, ad cuius contemplationem sumus excitati, nihil denique lux ipsa pertineat ». Lattanzio tenta però di dare una spiegazione all'oscuro detto di Socrate, intendendo che forse volesse significare che teneva in

[1] Cfr. PLAT., *Apol.*, (42-1).

[2] Cfr. CIC., *Tusc.*, I, (41-99). Cfr. M. FELICE, *Oct.*, 19-13. — Fonte principale di Lattanzio è quasi sempre Cicerone. (Cfr. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901, pag. 253-255).

[3] Cfr. SENOF., *Mem.*, IV, 3-13. CIC., *De nat. deor.*, I, (12-3).

poco pregio non solo le opinioni dei filosofi intorno alle cose celesti ed incomprensibili, ma anche la religione del suo tempo. Tuttavia questa giustificazione non gli sembra del tutto fondata, perchè se intese di ribattere i pubblici dèi (*Inst.*, III, 20) [1], non seppe poi trovare qualche cosa di meglio, mentre la sua sentenza rimaneva sempre eccessiva. « Nam (*Epit.* pag. 708 BRANDT) et deus, qui utique supra nos est, quaerendus est et religio suscipienda, quae sola nos discernit a beluis, quam quidem Socrates non modo repudiavit, verum etiam derisit, per anserem canemque iurando: quasi vero per Aesculapium non posset, cui voverat gallum. En sapientis viri sacrificium ! ». Lattanzio non può dunque perdonargli quelle tali forme di politeismo (e torniamo così a quello che già osservammo a proposito della dottrina religiosa) che in Socrate si ritrovano; non può approvare neppure quella sua soverchia diffidenza nelle indagini; poichè se non c'è nessuna sapienza umana, come dice Socrate, « Sequamur ergo divinam, deoque gratias agamus, qui eam nobis revelavit et tradidit, ac nobis gratulemur, quod veritatem ac sapientiam caelesti beneficio tenemus, quam tot ingeniis, tot aetatibus requisitam philosophia numquam potuit invenire » (*ibid.* p. 711). Certo Socrate col suo insegnamento mirava anzitutto a fare che ognuno acquistasse una grande conoscenza di sè, rimovesse gli errori, i pregiudizi, se mai fossero in lui, purificasse quasi il proprio intelletto, occupato ed assediato da vane apparenze, perchè assurgesse poi così purificato e nel pieno possesso di sè al sapere vero, ai veri concetti delle cose, fondamento insieme di scienza e di moralità [2]. Solamente chi non sa e sa di non sapere ama perciò stesso il sapere e brama di divenire sapiente – così si esprime Socrate nel *Liside* (218 A - B) e nel *Convito* (204 A - B). Da ciò le sue dichiarazioni d'ignoranza e l'esortazione a conoscere se stesso, che condurrà alla vera sapienza.

(1) Cfr. TEOF., *Ad Autol.*, 118. A. Cfr. TERTULL., *Apol.*, 14.
(2) Cfr. ZUCCANTE, *Socrate*, pag. 173-174.

Lattanzio invece insiste nello spiegare, nel chiarire bene questo concetto, il quale rimarrà fondamentale nel Cristianesimo: che la sapienza umana non è nulla di fronte alla maestà dell'Infinito, che nulla può compiersi senza l'aiuto e il volere divino e perciò il credente non si vergognerà mai di ripetere come Socrate: « Questo io solo so che nulla so ». Questo pure voleva rilevare S. Paolo quando, con acutezza paradossale, così scriveva ai Corinti: (*Epist.* I, 3, 18-19): « Chi di voi crede di essere saggio è un pazzo, chè saggezza in questo mondo, è stoltezza in Dio ». E S. Agostino pure afferma la nullità del sapere umano affermando (*Sol.*, 1-2): « Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino ». Ma ad ogni modo non si può negare che il principio socratico, sia pure diversamente interpretato, non sia stato per gli scrittori cristiani un valido mezzo di difesa contro gli avversari. Presso Lattanzio, oltre il principio della limitazione del sapere umano, ritroviamo anche un altro carattere essenziale del metodo socratico: l'ironia con cui sollecita gli avversari, che costringe a confessare ciò che avevano negato. « Apud Platonem Socrates....... eos quos contra disputat cogit ea quae negaverant confiteri » (*Inst.* VI, 17).

L'autorità di Socrate, come degli altri che furono chiamati sapienti, è invocata anche per affermare la Provvidenza quale governatrice e reggitrice del mondo. Socrate infatti ebbe una coscienza informata alle più intime convinzioni religiose, che riposano sul concetto di un'intelligenza autrice e provvidente [1]; di queste si fa forte Lattanzio per le sue affermazioni, (*De ira Dei*, cap. 10): « Exceptis igitur duobus tribusque calumniatoribus vanis, cum constet divina providentia mundum regi sicut et factus est nec sit quisquam qui Diagorae Theodorique sententiam vel Leucippi inane commentum, vel Democriti Epicurique levitatem praeferre audeat auctoritati vel illorum septem priorum qui appellati sunt sapientes, vel Pythagorae vel Socratis, vel Platonis ceterorumque summo-

[1] Cfr. LABRIOLA, *Op. cit.*, p. 61 e segg.

rum philosophorum qui esse providentia iudicaverunt... » falsa è certo quella sentenza per cui la religione sarebbe stata inventata dai sapienti perchè gli uomini si astenessero dal peccare. Se così fosse, saremmo stati derisi dagli antichi sapienti, ma poichè « In sapientem non cadit mendacium », questo non può accadere. « Est igitur divina providentia, ut senserunt hi omnes quos nominavi, cuius vi ac potestate omnia quae vidimus et facta sunt et reguntur » (*ibid.*). È quindi certo che anche i grandi antichi ebbero il chiaro concetto della provvidenza poichè (*Inst.*, II, 8) « exstitit delirus Epicurus, qui auderet negare id quod est evidentissimum, studio scilicet inveniendi nova ut nomine suo constitueret disciplinam ». Aspro rimprovero al filosofo e alla sua vanagloria! Del resto (*Inst.*, II, 9) anche gli Stoici ed i Peripatetici seguirono la stessa sen tenza di Socrate, e con questa affermazione si viene a ricono scere in lui il grande filosofo, che riassume il pensiero greco più antico ed è fonte di alte verità.

È conosciuto pure dagli apologeti, sebbene solamente ac cennato, il suo discorso sull'immortalità dell'anima, riportato nel *Fedone* (GIUST., *Apol.*, I, 54; ORIGENE, *Adv. Cels.*, III, 492 TERTULL., *De Anima,* I), ma mentre gli scrittori greci ammi rano la serenità del filosofo, Tertulliano invece ne disco nosce la sapienza, che dichiara derivata « De industria con sultae aequanimitatis, non de fiducia compertae veritatis »

Un'altra concezione pessimistica di Socrate, presa da paganesimo compare, è vero, in una fonte greca, in un scritto attribuito all'Imperatore Costantino, che è in appen dice alla *Vita di Costantino* di Eusebio di Cesarea. In ess Socrate appare malamente confuso con i sofisti, e l'autor sembra seguire il giudizio aspro di Aristofane ed in general dei comici. Si tratta di un discorso tenuto ad un'adunanza (vescovi sulle verità principali della Fede. Ad un certo punt egli parla di quanti sovvertirono i costumi e gli istituti d maggiori ed a proposito di Socrate così si esprime (cap. 9

Σωκράτης γὰρ ὑπὸ διαλεκτικῆς ἐπαρθείς, [καὶ] τοὺς χείρονα λόγους βελτίους ποιῶν, καὶ παίζων, παρ᾽ ἕκαστα περὶ τοὺς ἀντιλ

γικοὺς λόγους, ὑπὸ τῆς τῶν ὁμοφύλων τε καὶ πολιτῶν βασκανίας ἀνῄρηται.

È evidente il ricordo dell'Apologia [1]: manca peraltro la discolpa; e ciò, a prima vista, potrebbe farci credere che l'autore del discorso giudicasse veramente Socrate come sovvertitore di costumi. Ma forse si tratta solo di uno spunto polemico per cui Costantino, od altri, cita il nome di Socrate tra coloro che hanno sovvertito i patrii istituti, rivelando che anche a lui era stata mossa la stessa accusa, ma tralasciando o fingendo di ignorare l'ulteriore giustificazione.

IV.

ANTITESI DI FIGURE E DI DOTTRINE.

Il razionalismo moderno si è compiaciuto più e più volte di porre in confronto aperto o tacito la figura di Cristo con quella di Socrate.

Questo confronto non appare mai netto nella tradizione cristiana in cui si osserva piuttosto un parallelo discreto; si trova invece nella tradizione polemica pagana, benchè questa nei primi secoli, cioè finc all'età di Costantino, non si sia formato un concetto adeguato del Cristianesimo e tanto meno della figura di Cristo. Talora apparve come un'insofferenza sdegnosa che non si cura di veder chiaro dove le stesse voci dell'intolleranza, della superstizione e dei conflitti di culto accennano, sia pure indistintamente, esistere qualche cosa di nuovo; e se ne dà una condanna assoluta solo giudicando, come nelle maggiori persecuzioni, più che altro, dai temuti riflessi sociali e politici delle nuove idee. Ma nell'insieme manca una critica degna di questo nome.

Fa eccezione Celso, la cui opera rappresenta una critica profonda, quantunque non fortunata, e lo stesso *Octavius* di Minucio Felice non ci offre studiato se non parzial-

(1) Cfr. PLAT., *Apol.*, 18 B.

mente il grande fatto religioso del Cristianesimo [1]. Soprattutto la figura di Cristo non si presentava agli occhi dei pagani in tutta la sua importanza. Nessuna meraviglia quindi, per quanto risulta dai testi conservatici, che non ricorra una formale opposizione, per parte di questi scrittori, della figura di Socrate a quella di Cristo e che piuttosto compaia a competere col Redentore la figura di Apollonio di Tiana. La ragione di questo fatto sta nell'importanza che si attribuiva alla magia o nel valore obiettivo che si dava ai miracoli interpretati rispettivamente dai Cristiani e dai pagani come dovuti a divinità benigne o maligne, alla Divinità o ai démoni. Socrate invece non poteva essere opposto a Cristo dai pagani in quanto fosse mago. I rari confronti che si trovano tra i Cristiani é Socrate presso gli scrittori pagani muovono quindi da un altro punto di vista e da questo dipende la loro scarsità. Al contrario, la posizione critica dottrinaria dell'Apologetica cristiana di fronte al paganesimo portava non solo ad un raffronto di dottrine ma ad istituire un parallelo, sia pure discreto, fra Socrate e Cristo. Diciamo discreto, perchè i Cristiani consideravano troppo più in alto e di natura diversa la figura del Redentore, per stabilire un vero e proprio confronto; ma, nella diversa valutazione che essi facevano del mondo antico ed in particolare della sapienza antica, era naturale che, quasi applicando la formula evangelica « ex fructibus eorum cognoscetis eos », si giudicasse il mondo classico dalle figure che più nobilmente lo rappresentavano.

Socrate infatti con la sua morte affermava la nobiltà delle stesse dottrine per cui periva, il disprezzo per i dolori, per le persecuzioni, che possono anch'esse cambiarsi in fonte di forza, l'esistenza di una vita più alta in noi e sopra di noi, la superiorità del Dio di fronte agli dèi comunemente adorati; non può far quindi meraviglia se i Cristiani di ogni tempo sono stati colpiti da una certa somiglianza che av-

[1] Cfr. Boissier, *Op. cit.*, Tom. I, l. 3, c. 2.

vicina il filosofo pagano alla figura di Gesù Cristo, e se questo problema abbia interessato molti (1). Ma d'altra parte dovevano pure avvertire e rilevare le dissonanze che li separano. Socrate combatteva con la scienza, i Cristiani con la fede; egli lasciava sussistere i vecchi dèi; essi li abbassavano al grado di démoni, egli aveva avuto per discepoli i filosofi, i seguaci di Cristo erano anche artigiani e persone senza cultura, disprezzanti la fama, la paura e la morte (2); perciò il loro confronto è assai cauto e mira sempre a fare rilevare la superiorità di Cristo di fronte a Socrate, sia pure nobile filosofo. Bisogna però osservare che una certa relazione tra i due non è subito notata nel Cristianesimo nascente; spetta, come vedemmo, all'apologeta greco Giustino questo confronto, che poi attrarrà più o meno scrittori di ogni secolo.

Giustino riconosce invero molte qualità del cristiano nell'animo di Socrate. Le sofferenze dei Cristiani perseguitati, martirizzati, ma sempre fermi od incrollabili nella loro fede, gli sembrano simili alle angoscie di Socrate pure condannato a morte. Socrate aveva tentato di sottrarre gli uomini dal dominio dei démoni ed essi lo fecero giudicare come ateo ed empio. Ugualmente doveva accadere ai Cristiani illuminati dallo stesso Verbo fatto uomo, da Gesù Cristo (GIUST., *Ap.*, I-5) οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια. Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου (3). Crede perciò che nella persecuzione dei Cristiani sia

(1) Cfr. BAUR, *Socrates und Christus*, Abhandl. herausgeg. v. Zeller, 1876. Cfr. ROTHFUCHS, *Op. cit.* — G. FRACCAROLI (Il *Sofista*, il *Politico*, il *Timeo*) rileva la sua somiglianza con Cristo anche per il parlare facile, piano, arguto, pieno di immaginazione.

(2) Cfr. GIUST., *Ap.*, II, 10. — Cfr. HARNACK, *La missione e la Propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, pag. 160. Torino, 1906 (trad. Marrucchi).

(3) Cfr. *Apol.* II, 7. *Ibidem*, c. 10.

continuata quella di Socrate e lo loda appunto perchè ha diminuiti gli dèi di Omero e degli altri poeti ed ha esortato gli uomini a conoscere attraverso il λόγος il Dio sconosciuto πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς, διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο... ecc. (GIUST., *Ap.*, II, 10).

In un altro punto (*Ap.*, II, 8-10-13-14; *Apol.*, I, 46) afferma che coloro che vissero col λόγος furono Cristiani anche se passarono per atei. Fra questi è Socrate, poichè la ragione divina prima di manifestarsi nel Redentore, si era già mostrata in Socrate e per bocca di lui aveva predetto la verità. (*Ap.* II, cap. 10; *Apol.*, I, cap. 46) καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος. Ma se la stessa ragione naturale ha portato nel paganesimo sprazzi di luce e perciò i suoi più nobili figli conobbero parte della verità, se Socrate più di ogni altro conobbe il λόγος, Giustino non può rimanere cieco di fronte alla differenza e deve pure riconoscere che l'azione del filosofo ateniese fu meno efficace e profonda dell'opera di Cristo e dei suoi discepoli (*Ap.* II, cap. 10), poichè Σωκράτει μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐπείσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν. Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι... οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπείσθησαν, ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται disprezzanti la gloria, la paura, la morte. Egli evita dunque un completo parallelo fra le due morti e bisogna che dichiari il Cristianesimo superiore, per universalità e chiarezza, all'insegnamento socratico, sebbene il filosofo e le sue dottrine siano dalla parte delle verità e non dell'errore, precursori dell'opera di Cristo e non sostenitori del paganesimo.

Anche gli altri apologisti greci posteriori a Giustino, benchè non insistano sulla figura di Socrate e non mostrino per essa un eccessivo interesse, pure sono concordi nell'onorarlo, anche quando ne fanno un parallelo con i Cristiani. Taziano invece nell'unica frase in cui ricorda Socrate, là dove esprime le dottrine dell'incendio cosmologico di Ze-

none stoico, in mezzo alle violenze ed ai sarcasmi con cui aggredisce tutti gli altri filosofi [1] ha per lui un vero elogio quando afferma che vi è un solo Socrate, cioè un solo giusto (πρὸς Ἕλληνας 245). Atenagora pure, benchè preoccupato del fine apologetico della sua opera, cita una sola volta Socrate, ma in quell'unica frase non esita a fare un parallelo di lui con i Cristiani:

« Sempre è vivo il contrasto tra il vizio e la virtù, la verità e l'errore. Ma, come Socrate, Democrito, ed altri ingiustamente condannati οὐδὲν χείρους εἰς ἀρετῆς λόγον διὰ τὴν πολλῶν δόξαν, οὐδ' ἡμῖν οὐδὲν ἐπισκοτεῖ πρὸς ὀρθότητα βίου ἡ παρά τινων ἄκριτος βλασφημία. Εὐδοξοῦμεν γὰρ παρὰ τῷ Θεῷ » (ATENAG., *Suppl.* 309). Teofilo di Antiochia invece è il solo tra i più antichi apologisti greci che ponga Socrate nel cieco paganesimo insieme ai poeti, agli storici, agli altri filosofi tutti, affermando che nessuna speranza potesse sostenerlo nella morte e togliendo quindi ogni significato ed ogni senso al suo sacrificio (*Ad Autol.* III, 381) πρὸς τί δὲ καὶ ἑκὼν ἀπεθνήσκειν; τίνα καὶ ὁποῖον μισθὸν μετὰ θάνατον ἀπολαβεῖν ἐλπίζων; Non lo attendeva certo nessuna ricompensa!

Celso, uno dei più autorevoli letterati oppositori del Cristianesimo [2], aveva confrontato la situazione dei Cristiani con quella di Socrate. Il testo manca, ma dall'opera di ORIGENE (*Adv. Cels.*, I, 322) si desume che egli ha paragonato i pericoli dei Cristiani con quelli che affrontò Socrate per la sua filosofia, ed ha pure affermato che i Cristiani avevano imparato da Socrate a rendere bene per male e a distinguere la verità in umana o divina: Μετὰ ταῦτα (Celso) ὁμοιοῖ τὸν κίνδυνον (dei Cristiani) κινδύνοις τοῖς συμβεβηκόσιν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ ὡς Σωκράτει. Ed anche Luciano, il motteggiatore che tutto critica, il paganesimo quanto il Cristianesimo, coglie e nota una certa somiglianza, quando rileva che i

(1) Cfr. FREPPEL, *Les Apologistes chrétiens au 2e siècle.* Paris, 1885, Lez. IIIa.

(2) Cfr. HARNACK, *Miss. e prop. del Crist. nei primi 3 secoli*, pag. 360.

Cristiani avevano chiamato il loro più autorevole insegnante col nome di nuovo Socrate, come risulta dalla sua operetta *La morte di Peregrino,* ove si riscontra pure il primo mite e meno appassionato giudizio contro i Cristiani. Peregrino infatti – egli narra – nella sua vita nomade e dopo parecchie ribalderie, imparò la meravigliosa sapienza dei Cristiani, θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν. In seguito acquistò un credito ed una influenza straordinaria, ma dopo fu incarcerato ed appunto allora si meritò il titolo di nuovo Socrate.

In Clemente nessun parallelo fra il filosofo ed i Cristiani. Origene invece nella sua opera contro Celso rileva talora i punti di contatto fra il filosofo ateniese da un lato e Cristo e Cristiani dall'altro. Socrate preferì una morte degna di un filosofo ad una vita vergognosa; Gesù Cristo pure affrontò liberamente la morte che già prevedeva, ed i Cristiani, disprezzando la vita serena, si immolarono per la nuova fede (*Adv. Cels.* II, 404) Σωκράτης γοῦν εἵλετο... κρεῖττον αὐτῷ εἶναι φιλοσόφως ἀποθανεῖν ἢ ἀφιλοσόφως ζῆν... Καὶ τί θαυμαστὸν εἰ Ἰησοῦς ἐπιστάμενος τὰ συμβησόμενα, οὐκ ἐξέκλινεν, ἀλλὰ περιέπιπτεν οἷς καὶ προηπίστατο: Così pure i Cristiani: ἑκουσίως δὲ τὸν ὑπὲρ εὐσεβείας θάνατον εἵλοντο. Come Cristo ha chiamato a sè i peccatori, Socrate ha tolto Fedone dal vizio e l'ha diretto alla filosofia (ORIG., *Op. cit.,* III, 492); le più meravigliose ed incredibili storie sono sorte ad illuminare la figura di entrambi; da Gesù infine sono derivate diverse sette e eresie come dall'insegnamento di Socrate, sebbene queste tra loro discordi (ORIG., *Op. cit.,* III, 455). E con quest'ultima osservazione egli riafferma giustamente la superiorità della dottrina cristiana, che mai si stanca di notare, come quando rileva che in seguito gli ateniesi si pentirono della morte del filosofo e deposero il loro odio, mentre la verità cristiana, dovunque insidiata, sarebbe certamente perita, se una virtù divina non l'avesse sostenuta nella lotta (ORIG., *Op. cit.*, I, 322). Ἀθηναῖοι μετενόησαν καὶ οὐδὲν παρέμεινεν αὐτοῖς περὶ αὐτοῦ πικρόν... ἐπὶ δὲ Χριστιανοῖς. senato, imperatori, soldati e popolo, tutti cospirarono contro la loro dottrina, così che questa sarebbe stata certa-

mente oppressa εἰ μὴ θείᾳ δυνάμει ὑπερέκυψε καὶ ὑπερανέβη ὡς νικῆσαι ὅλον κόσμον αὐτῷ ἐπιβουλεύοντα.

Origene dunque riconosce ai Cristiani l'alta protezione divina ed ammette per ciò la loro superiorità sull'antico filosofo; ma ad ogni modo egli non nasconde l'ammirazione e la simpatia che nutre per il grande antico, ammirazione che si avverte pure nei suoi scolari, poichè Gregorio il Taumaturgo, nell'elogio che ha fatto del suo maestro (GREGORIO, *Discorso su Origene*, 7-11) non esita a tributare un'alta lode al filosofo ateniese dicendo che, come Socrate, Origene lo aveva guidato ed educato. Socrate infine è stato anche ricordato dai Martiri Cristiani del terzo secolo in mezzo alle persecuzioni e di fronte alla morte, quando così si esprimevano: « Noi non sacrifichiamo perchè vegliamo sulle nostre anime. Del resto già ci prevennero i pagani e fra loro Socrate » [1].

Nell'Apologetica latina invece il confronto s'inizia con asprezza formale con Tertulliano. Più che un confronto, si ha talora un rude contrasto, per far meglio risaltare l'insufficienza delle dottrine del filosofo di fronte alla potenza del Cristianesimo. Riconosce, è vero, che Socrate si è avvicinato alla verità più d'ogni altro, distruggendo gli antichi dèi e fu quindi condannato, perchè sebbene ancora non ci fossero i Cristiani, la verità fu sempre oppressa (TERTULL., *Apolog.* 14); ma è pronto a ribattere che i Cristiani posseggono tutta intera quella verità che i filosofi affettano (*Apolog.* 46); e se non può non ammirare la figura di Socrate morente, subito si compiace di denigrare la nobiltà e la serenità del suo spirito, che egli chiama presuntuosa indifferenza, non fiducia in una verità rivelata (TERT., *De Anima*, cap. I).

Ma la critica di Tertulliano è sostanzialmente delle dottrine, e solo di riflesso, delle persone o figure. Per lui non è mai troppo notare l'asprezza del carattere che ci spiega anche

[1] Cfr. RUINART, *Acta martyrum*, Verona, 1731, pag. 126.

talune sue contraddizioni. Egli vuole sfatare ogni idolo del politeismo, distruggerne tutte le glorie e porre in rilievo l'opera della Rivelazione. Così, per ossequio alla teoria per cui la Verità si trova solo nella dottrina rivelata egli combatte e deprime la nobile figura di Socrate e, perchè capisce che con Cristo qualcosa di più alto si è rinnovato nell'umanità, abbatte il filosofo ed innalza la religione [1]. Questa spiegazione è pure giustificata dal fatto che quando il confronto è posto fra Socrate ed i Cristiani, il giudizio è senz'altro di biasimo; se tra Socrate e la sapienza pagana, allora Tertulliano gli concede quel posto che giustamente gli spetta.

Presso Arnobio pochi sono i passi da cui si possa dedurre il concetto che ebbe di Socrate. Egli però onora ed ammira la filosofia di Platone, e quest'onore tributa pure al grande maestro (*Adv. gentes*, II, 9-10) di cui afferma l'ingiusta morte e la fama incontrastata. « Nemo unquam innocens male interemptus infamis est » (*Adv. gentes*, I, 40).

Socrate dunque presso Arnobio gode di un giudizio favorevole, che si noterà pure presso Lattanzio, sebbene nelle opere di quest'ultimo non si trovi però un esplicito paragone fra Socrate e i Cristiani. Solamente una volta (*Div. Inst.*, V, 14) dice che Socrate, volendo difendere la giustizia ed abbattere per conseguenza il culto degli antichi dèi, « in carcerem coniectus est ut iam tunc appareret quid esset futurum in hominibus qui iustitiam veram defendere deoque singulari servire coepissent ». Continua dunque per lui nel martirio dei Cristiani la persecuzione di Socrate e se anche talora lo assale con acerbi rimproveri ed aspri epiteti (o hominem scurram!) (*Div. Inst.*, VII, 20) dovuta specialmente al vano artificio con cui le scuole filosofiche lottano tra loro, tuttavia egli lo apprezza come un maestro che dalle correnti filosofiche anteriori dedusse la conoscenza di un solo Dio, anche se non può stimarlo come un filosofo Cristiano anzi-

[1] Cfr. HARNACK, *Sokrates und die alte Kirche*, pag. 21.

tempo, perchè il principio del λόγος σπερματικός non penetra nell'apologetica latina.

Nel Libro V, cap. III, delle *Divine Istituzioni* si trova invece un confronto tra Cristo ed Apollonio di Tiana, che, mago e professore di filosofia, autore di molti miracoli [1], meglio di Socrate si prestava per rilevare la natura divina di Cristo, come appunto si propone Lattanzio (*Div. Inst.*, V, 3). « Nonostante i fatti meravigliosi da lui compiuti, Apollonio dopo morto non potè essere creduto Dio, perchè si sapeva essere stato mago ed uomo e perciò affettava la divinità con un nome diverso, perchè col suo non lo poteva, nè l'osava. « Noster vero et potuit deus credi, quia magus non fuit et creditus est, quia vere fuit ». Egli è Dio per avere compiuto ciò che i profeti « cecinerunt quod neque Apollonio neque Apuleio, neque unquam potuit aut potest aliquando contingere » [2]. Per un simile confronto, mirante alla glorificazione del Signore, e ad esaltare la sua origine divina, dobbiamo anche noi riconoscere che la figura di Socrate non sarebbe stata egualmente efficace. La sua morte infatti, così piena di grandezza e nobiltà, poteva servire per stabilire una concordanza, non una dissonanza, con le dottrine di Cristo: e di fronte al Socrate morente, anche Lattanzio deve certo aver provato quella muta ammirazione a cui neppur Tertulliano può sottrarsi, e che poi gli fu largamente tributata dalla posteriore Patristica.

Infatti l'immortalità dell'anima, che è stata oggetto della

[1] Cfr. FILOSTRATO, Lib. 4. — Arnobio stesso (Lib. I, 52) lo ricorda tra i maghi, e Hierocle *blasphemus* osò paragonarlo a Cristo, nella sua Opera: « Λόγος φιλαληθὴς πρὸς τοὺς Χριστιανούς ». Attingendo a Filostrato che scrisse appunto la *Storia di Apollonio*, EUSEBIO nel suo libro *Contra Hieroclem* confuta tale tesi.

[2] Di Apollonio di Tiana si parla pure in un'opera spuria di Giustino: « Quaestiones et reponsiones ad orthodoxos » (*Resp.* 24) in cui si afferma che le opere di Apollonio sono dovute soltanto a perfetta conoscenza della natura, mentre Gesù Cristo nostro Salvatore operò invece miracoli per sola divina potenza, senza alcun bisogno della materia. L'autore viene dunque anch'esso a rilevare la natura divina del Redentore, in opposizione al potere solamente umano di Apollonio.

sua meditazione nell'ultima ora della sua vita, le testimonianze che egli, colla parola e coll'esempio ha dato della nobiltà delle sue dottrine e del suo retto operare, lo hanno giustamente reso degno di un confronto, se è possibile un confronto, con i Santi dell'antichità: e gli errori e le contraddizioni dovute al tempo, impallidiscono di fronte all'altezza da lui raggiunta, che lo pone vicino ai confessori ed ai martiri Cristiani.

Dott. GIUSEPPINA MELINOSSI.

RECENSIONI.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Ad Nationes libri duo. Edidit JANUS GUILIELMUS PHILIPPUS BORLEFFS, N. V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Leiden, 1929. In-4°, pp. XV-155.

Dopo la recensione vindobonense di REIFFERSCHEID-WISSOWA (*C S E L*, vol. 20, 1890), il Borleffs ha tentato una nuova collazione dell'unico manoscritto (*Cod. Agobardinus,* Paris, lat. 1622), il cui testo è in gran parte guasto dal tempo e illeggibile. Già il primo collatore, Gothofredus (1624) trovò il ms., da lui acquistato a Lione « ex bibliotheca Tornaesiana », molto deperito, e per riprodurne a stampa il testo dovette rassegnarsi a lasciare incomplete molte parole, salvo a darne una integrazione congetturale nelle note. Nel descrivere la cura dedicata dal Gothofredo alla decifrazione del codice, il B. non manca di riconoscerne il merito e la bontà del metodo: tanto che si è tentati di credere che i successivi editori dei libri *Ad Nationes* tertullianei, ben poco abbiamo potuto aggiungere, sia per la giusta lettura del codice, sia per le congetture. Il B. esamina, dopo quella del Gothofredo, l'opera dei successivi editori, dal Rigalzio all'Oehler e al Reifferscheid. All'Oehler riconosce il merito d'avere conservato e utilizzato la collazione – difettosa però – dello Hildebrand, d'avere mostrato una felice intuizione negli emendamenti congetturali e d'avere contribuito pel primo con un copioso apparato e un prezioso commentario, all'intelligenza del difficile testo (*Praef.* p. XIII). Quanto alla recensione reifferscheidiana, il B. tiene a fare le sue riserve; a suo giudizio, questa recensione non è molto superiore alle precedenti, e ha il difetto di non avere fruito della collazione elaborata dal KLUSSMANN (*Curarum tertullianearum particulae III*, Gothae, 1887) e delle congetture da quello adottate.

Il B. adunque si è proposto di dare il testo dei libri *Ad Nationes* con la più scrupolosa esattezza possibile, dopo un nuovo, paziente e diuturno lavoro da lui durato nell'esame del codice. Il gran numero di parole smozzicate richiede una particolare applicazione pel computo esatto delle lettere perdute, computo che può suggerire una probabile, o anche sicura integrazione, sia per congettura là dov'è più o meno e-

vidente, sia per via di confronto, specialmente con TERT., *Apologeticum* e coi framm. dell'*Ad Nationes* conservati da Isidoro Ispalense. Ora, il B. ha rilevato moltissimi errori dei precedenti critici, proprio su questo punto del computare le lettere cadute: il che potè talvolta condurre a false integrazioni. Nel riempire le lacune del testo, il B. procede diversamente dall'Oehler e dal Reifferscheid, che integrano tutto, o quasi tutto: metodo questo, osserva il B., p. XIV, comodo certo per il lettore, ma meno conforme alla migliore norma di critica; e si allontana pure un poco dal Gothofredo e dal Rigalzio, i quali relegarono nelle note buona parte delle integrazioni. Tenendo una via di mezzo, il B. adotta la congettura, sua o d'altri, che dopo maturo esame gli appare più sicura, e lascia tronche le parole o frasi dove non c'è speranza di emendare con sufficiente probabilità. In questo caso però, riferisce nell'apparato le ipotesi proposte dai precedenti studiosi. Sia pei casi sanabili, sia per quelli disperati, il B. indica, quando è necessario, nell'apparato il numero delle lettere cadute sostituendole con altrettanti puntini, se non sono molte; in caso contrario segna il guasto con una cifra corrispondente al numero approssimativo delle lettere scomparse: per es. pag. 37, l. 14 ⟨*negetis i*⟩am, nell'apparato: negetis iam *Hartel; lac.* 8 am A. Il B. ha preferito segnare le integrazioni doppiamente, cioè col corsivo e con le parentesi ottuse; forse era meglio adottare o l'uno o l'altro dei due sistemi; non si vede la necessità della parentesi ove è usato il corsivo, e viceversa. Un indice di nomi e della latinità è aggiunto al testo; l'apparato è a piè di pagina e assai chiaro. Gli studiosi di Tertulliano in particolare saranno riconoscenti al B. per questa novissima recensione dei libri *Ad Nationes*, che sono fra i maggiori monumenti della letteratura apologetica più antica.

S. COLOMBO.

MINUCIO FELICE, *L'Ottavio*. — Introduzione e traduzione di *P. Domenico Bassi*. — Casa Ed. Amatrix, Milano, 1929. Un vol. in-16, pag. 126.

Non vorremmo che questo lavoro – troppo trascurato tipograficamente – passasse inosservato dagli studiosi, perchè appartenente ad una collana di divulgazione. Esso merita invece attenzione particolare per l'utilità e le novità che presenta.

Il volumetto raccoglie, in un bell'insieme, quanto è necessario per poter leggere con frutto il dialogo di Minucio: una introduzione, il dialogo tradotto in terso e aderente linguaggio, con titoli marginali e numerazione dei periodi, note illustrative e paralleli, minutissimo indice analitico e bibliografia sommaria.

La parte che più richiama la nostra attenzione è, naturalmente, l'Introduzione: quaranta dense pagine nelle quali, dopo di aver esposta l'importanza dell'*Octavius*, interpretato il valore artistico ed apologetico del prologo, presentati i tre personaggi e rifatta la storia della scoperta del dialogo nel codice parigino, l'A. passa ad esporre le sue vedute ed

il risultato di sue ricerche personali circa le questioni che son diventate classiche a proposito di questo libretto. Provenendo da uno studioso temprato e cauto, queste vedute meritano attenzione particolare e noi brevemente le esporremo.

Esse riguardano tre ordini di questioni: le fonti, la concezione minuciana del cristianesimo, lo scopo del dialogo. — A proposito di fonti: *a*) Non l'Ebert, ma già dal secolo XVII il Baldwin ha per primo notato l'influsso del *De natura deorum* su l'*Octavius* (pag. 21 s.). *b*) La dipendenza dall'orazione di Frontone contro i cristiani non è probabile; anzi è « quasi ridicola » la supposizione che l'*Octavius* per le calunnie contro i cristiani abbia attinto a fonti scritte, mentre - come sempre - esse correvano per le bocche, (p. 22-24). *c*) Un contributo nuovo apporta l'A. nei diligenti raffronti che fa di luoghi di Plinio il Vecchio con l'*Octavius;* suggestiva soprattutto la rassomiglianza intuita e dimostrata delle idee e delle contraddizioni di Plinio il Vecchio con quelle di Cecilio; non ne conclude però che l'opera pliniana sia una fonte diretta di Minucio: « c'è il concetto, perchè era nella vita di alcuni pagani contemporanei, ma c'è veramente un prestito? » (p. 25-29). *d*) Importanti assai le pagine in cui lo studioso specialista di Seneca, ch'è l'A., delinea un parallelo molto fine e particolareggiato delle affinità e differenze correnti fra l'atteggiamento religioso e morale del filosofo stoico e quello dell'apologista cristiano; sono pagine sicure e penetranti, che illustrano bene l'essenza del cristianesimo minuciano.

Il quale vien di proposito studiato in una serie di considerazioni che occupano parecchie pagine (36-41). Quanto all'accusa frequente e superficiale mossa alla concezione che Ottavio ha del cristianesimo, quasi fosse un semplice moralismo teistico basato su di una teologia puramente naturale, l'A. sostiene e dimostra che si tratta invece di genuino cristianesimo, con la necessaria supposizione del mistero dell'Incarnazione redentrice e della dottrina della grazia, non oscuramente accennata nelle parole stesse di Ottavio. Non c'è, poi, nessuna eliminazione del culto esterno; soltanto si deve osservare che Minucio non v'insiste, essendo suo intento di opporre al formalismo del paganesimo romano la robusta esigenza morale della religione cristiana.

Lo scopo medesimo di rispondere alle accuse di Cecilio a proposito della purezza dei cristiani conduce Ottavio a lumeggiare, nell'ultima parte, il cristianesimo in quanto è regola di vita, lasciando nell'ombra la sua essenza dottrinale, sulla quale non c'era precisamente questione.

Queste ed altre cose vengono esposte in forma spedita ed avvincente, frutto di un'attenta meditazione sul dialogo minuciano. N'è risultato un lavoro a cui ricorrerà utilmente chi voglia prepararsi ad una retta comprensione di questa commossa celebrazione della fede ch'è vita [1].

RAFFAELE GIACHINO.

[1] **Riconosciamo volentieri, con l'amico R. Giachino, la dottrina e le buone intenzioni del Bassi; siamo però ben lontani dal condividere il suo consenso riguardo alle conclusioni che il Bassi crede di avere raggiunto, quanto all'indole, all'età, alle fonti dell'*Octavius*. (N. d. R.).**

P. CHRYSOSTOMUS BAUR O. S. B. — **Johannes Chrysostomus und seine Zeit.** Zweiter Band: Konstantinopel. Max Hueber Verlag, München, 1930. In-8°, pp. 411.

Con questo secondo volume è compiuto il lavoro crisostomiano del dotto Benedettino, il quale ha dedicato tutta la sua attività di studioso a ornare la memoria del massimo oratore della grecità cristiana. Questa recente opera del Baur è una grandiosa sintesi dei suoi precedenti studi (*S. Jean Chrysostome dans l'historiographie grecque et latine,* Louvain, 1907); essa offre un vasto quadro di vita antiochena e bizantina nella seconda metà del secolo IV; tale quadro è lo sfondo da cui si stacca, poderosamente sbalzata e dominatrice, la figura del grande vescovo. L'attività antiochena del Crisostomo è descritta dal B. nel vol. I (*Antiochien,* 1929, Hueber, München: Vedi recensione di Vitt. D'Agostino nel fasc. I « Didaskaleion » 1930); il secondo volume rappresenta la burrascosa vicenda del periodo costantinopolitano (397-407), il decennio tragico del Crisostomo, breve ma torbida vicenda, nella quale ci passano innanzi tutte le figure tipiche di quel tempo; figure eroiche, accanto a traditori, a trafficanti, a ciarlatani. La società cristiana era già profondamente inquinata d'ipocrisia e di venalità, dalla plebe dei circhi e degli angiporti su su fino alle alte sfere della gerarchia ecclesiastica e della corte. Una tempra come quella del Crisostomo, posta nella necessità morale di reagire contro tanta depravazione, doveva sopraffare o essere travolta. Quel decennio è veramente la « tragedia » crisostomiana, tragedia le cui fasi più intense sono descritte dai contemporanei e dagli epigoni, coi toni della più veemente parzialità; « segno d'inestinguibil odio e d'indomato amore » il Crisostomo, esaltato o calunniato, fu sempre argomento di penne sature di passione, per le quali la storia si ridusse necessariamente, irresistibilmente, all'encomio o al vituperio. Che meraviglia che così accadesse allora, se anche oggi i biografi del Crisostomo non sanno spogliarsi di qualche parzialità e facilmente esagerano i contorni di questa grande figura in un senso o nell'altro? E a dir vero l'argomento è per sè troppo appassionante; il periodo storico è per sè assai agitato; le figure che ronzano intorno al grande vescovo sono quasi sempre così al disotto della sua statura morale, così deformi di fellonia e di livore e intenti sempre - laici e preti e vescovi e prìncipi - a ordire insidie, artefici istancabili di quei *Kulissengeheimnissen* di cui parla il Baur (p. 236), che non si può discorrerne senza subire una specie di insopprimibile irritazione del sentimento.

Il B. ha cercato in tutta l'opera sua di reprimere le tendenze partigiane: lodevole sforzo, sebbene non sempre riuscito. Giudizi intinti di parzialità si trovano nel primo volume, a proposito dell'imperatore Giuliano, che viene troppo fiduciosamente giudicato attraverso l'invettiva crisostomiana, che non è fra le più benigne. In questo secondo volume c'è maggiore equilibrio; l'esaltazione del Crisostomo non è spinta alla esagerazione: e in verità non c'è bisogno di caricare le tinte per rivendicare tutta la pura bellezza morale di un tant'uomo, di fronte a gente così bassa come furono i suoi avversarii.

C'è talora il mistero nelle fasi della tragedia crisostomiana; il B. lo riconosce, e prudentemente rinunzia a sollevarne il denso velo con supposizioni e fantasie. Obbiettività che fa onore al dottissimo Benedettino e raccomanda viemmeglio l'opera sua all'attenzione degli studiosi. Talvolta però l'ipotesi può sembrare azzardata; cito un esempio. A pag. 237 nota, si suppone che il testo della Omilia sulla Decollazione di S. Giovanni Battista (*PG*, 59, 485) sia stato falsificato immediatamente dai nemici del patriarca e presentato a Eudossia: « Vielleicht wurde die Predigt in ihrer jetzigen Gestalt schon der Kaiserin Eudoxia als Homilie des Chrysostomus vorgelegt »: supposizione che mi sembra difficile a sostenere. Invece il B. giudica molto assennatamente che in realtà l'Omilia dal Crisostomo detta in quella occasione cominciasse *ex abrupto* con l'anafora πάλιν (e ne dà un significante parallelo in un'omilia del Nazianzeno, *PG*, 36, 373 A, Πάλιν τὸ σκότος λύεται ... πάλιν Αἴγυπτος σκότος κολάζεται, *ibid.*), e senza l'intenzione di alludere a Eudossia. Che i nemici del Crisostomo, laici e preti cortigiani, abbiano potuto dare a quella espressione un senso ostile e di provocante apostrofe, è conforme all'indole di quel tempo e degli uomini di ogni tempo.

L'obbiettività storica del B. si dimostra anche in quelle parti del suo lavoro che mirano a illustrare i contorni locali; la descrizione topografica e monumentaria di Costantinopoli all'età del Crisostomo, è tracciata con mano sicura, con ottima conoscenza del materiale archeologico e della relativa letteratura, e forma uno degli aspetti più pittoreschi e interessanti dell'Opera.

Forse, in un lavoro che ha per iscopo di scolpire una grande figura, avrebbe potuto il B. entrare un poco più addentro nell'*anima* crisostomiana, sorprenderla nelle solitudini del pensiero, nelle tregue di silenzio, sola dinanzi a se stessa. L'*Epistolario* crisostomiano è fonte di intima conoscenza, guida eloquente per ritrovare l'uomo nella sua vera e non sempre espressa natura. Anche perchè l'*Epistolario* è quasi tutto del secondo esilio, riflesso d'un'anima sopraffatta e non vinta, attestazione d'una bontà senza limiti, sempre disposta ad accogliere amici e nemici in un amplesso unico. Attraverso l'*Epistolario* si incontrano figure che non dovevano essere trascurate, gli amici dell'ora amara, le affezioni fedeli fino alla morte, e fra tutte più bella di fedeltà eroica, quella diaconessa Olimpia, specchio di matrona cristiana, anima capace di comprendere tutta la grandezza del suo fedele e sventurato amico e padre spirituale. Il B., o m'inganno, non ha colto la buona occasione per descriverci il Crisostomo intimo e dimostrare che quella bontà smisurata non fu l'effetto della sconfitta, che non si può parlare di *due* Crisostomi, il fiero e focoso omileta, l'uomo di battaglia, e il vinto di Cucuso, ma che quest'ultimo è spiegazione dell'altro, e viceversa: anima composta in solida unità di carattere, anima di apostolo e di martire.

Ma non ostante queste osservazioni, io ammiro il grandioso lavoro del B. e quanti lo leggeranno, ne saranno certamente presi di sincera ammirazione.

S. Colombo.

P. E. SCHRAMM, **Kaiser, Rom und Renovatio.** — Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedanken vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. Leipzig, Teubner, 1929. I. Teil: « Studien », pp. XIV-305; II. Teil: « Excurse und Texte », pp. VI-185 (Studien der Bibliothek Warburg, ed. da F. Saxl, num. 17) Leipzig, Teubner, 1930.

In questa poderosa opera lo Schramm fa oggetto di studio il periodo compreso tra lo sfacelo del regno carolingio e la lotta delle investiture (sec. IX-XI), ossia una piccola parte della lunga storia del pensiero del rinnovamento romano, che dall'età imperiale di Roma giunge sino alla fine del medio evo. Orbene, mentre intorno ai secoli che precedettero e seguirono il suddetto periodo si sono già pubblicate profonde indagini, lo spazio di tempo dianzi indicato, sebbene molto ne sia stato detto dal Burdach e da Fedor Schneider nell'opera *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (München, 1926), si può considerare ancora come un campo da esplorare.

Dice l'Autore che il tema qui trattato non è ancora maturo per una rappresentazione storica e perciò egli intende dare al proprio lavoro il più modesto titolo di Studi. Con questa specie di propedeutica, che pure occupa complessivamente circa cinquecento pagine in 8° grande, sarebbe fornito il materiale a una futura indagine sul pensiero imperiale del medioevo e sulle speranze di rinnovamento, in quanto qui si analizzano via via le più spiccate espressioni di ogni generazione e si tenta di chiarire come esse siano fra loro in dipendenza e come vengano determinate da particolari condizioni politiche. Riguardo all'ampiezza dell'indagine, l'opera non ha carattere uniforme: e lo Schramm, a giustificare il proprio metodo, adduce la considerazione che in tanta scarsità di materiale è necessario anche prendere in esame qualcosa di accessorio e che alcune espressioni debbono venir commentate per esser rese intelligibili (*Pref.* p. VII).

Nell'Introduzione, p. 3 ss., l'autore delimita ulteriormente il tema preso a trattare, partendo dall'affermazione che studiare l'antichità come maestra del medioevo vuol dire la stessa cosa che fare una storia della cultura del medioevo. Si mette pure in evidenza come il passato di Roma sia non soltanto il punto di partenza d'onde l'umanità va sempre più allontanandosi, ma anche il punto di orientamento che determina l'indirizzo delle forze politiche, l'epoca ideale a cui si rivolge ognora lo sguardo, l'epoca di cui si spera, si esige, si tenta il rinnovamento.

Per indicare il concetto di tale « rinnovamento » si ha in tedesco la voce *Erneuerung*, che corrisponde a *renovatio* e ad altri termini di significato affine: *reformatio, reparatio, revocatio, regeneratio, Wiedergebung*. Sul valore di tali vocaboli, ai quali si deve aggiungere il molto discusso *renaissance*, indugia alquanto l'autore, qui e più oltre (p. 38), ed enumera le diverse speranze del medioevo in un rinnovamento: la evangelica, la apostolica, la messianica, la romana. Delineare lo sviluppo del

rinnovamento romano fino al secolo IX – si dice ancora a pag. 38 – significa studiare soltanto una piccola sezione della storia delle speranze di rinnovamento.

Più importanti e anche più utili per intendere lo spirito direttivo dell'opera sono altri concetti svolti nel capitolo primo, che s'intitola *I presupposti politici e spirituali del pensiero di rinnovamento romano,* vale a dire il concetto di Roma come centro del mondo e quello dell'impero e del papato. Sono l'imperatore e il papa i due fattori essenziali, la cui politica dev'essere tenuta ognora presente per tale studio, e l'autore li esamina rifacendosi all'anno 800, cioè all'incoronazione di Carlo Magno (vedi poi in particolare il cap. 6, p. 223 ss., per quanto riguarda il loro rapporto nel secolo XI). A pag. 36 il tema viene così enunciato: seguire nei particolari, durante i secoli X e XI, le diverse concezioni che potranno essere in contrasto, ma potevano anche accordarsi fra loro: Roma come *caput mundi*, come città dell'incoronazione degli imperatori e infine come città degli Apostoli.

L'analisi procede lentamente, per altri otto capitoli, sino al termine che l'autore si è prefisso; ma noi non possiamo qui seguirlo a passo a passo nel lungo e faticoso cammino. Accenneremo quindi solo al cap. 3, che segna il punto d'arrivo e contiene uno sguardo al significato politico e culturale del pensiero di rinnovamento romano nel secolo XII. A mostrare la nuova posizione di tal secolo di fronte al passato di Roma vengono scelti i carmi di Ildeberto di Lavardin (*versus de Roma, meliores quam sit aroma*), riprodotti secondo il testo del Haureau e in traduzione poetica tedesca. È così segnato il passaggio a un'epoca « meravigliosamente feconda..., in cui spiritualismo e mistica, rinascimento e umanesimo giunsero l'uno accanto all'altro a maturità » (p. 229).

Resta a dire brevemente sulla seconda parte, che è pure di minor mole. Essa contiene cinque *excursus* e una serie di testi che sinora non erano stati tenuti nella debita considerazione o erano stati poco correttamente stampati (citiamo fra gli altri il testo quarto, p. 68 ss.: *Graphia aureae urbis Romae*). Ciascun testo è preceduto da una didascalia, che informa della tradizione, della data e via dicendo. Chiudono l'opera tre indici: il primo riguarda i testi e i manoscritti; il secondo, compilato da H. Max e A. Venn, le persone e gli argomenti (è questo l'indice più ampio e anche più utile per un'opera di tal genere); il terzo, dovuto al Dilger, si riferisce a una parte del quarto testo, cioè ai *Mirabilia urbis Romae* nella concezione della *Graphia aureae urbis Romae.*

Lo Schramm ha studiato l'argomento con molto scrupolo e con non minore amore. La sua opera pecca alquanto, a mio avviso, di formalismo e riesce un po' pesante per la sua prolissità. Tuttavia, per abbondanza di dati e per esattezza di informazioni riuscirà utilissima a chiunque in avvenire intenda comporre l'auspicata opera sintetica sul periodo storico in essa analizzato.

VITTORIO D'AGOSTINO.

Dr. JOSEPH GOLEGA, **Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis.** — Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau, 1930. Verlag Mueller und Seiffert. (Tesi per dottorato in Teologia). In-8, pp. 160.

Lo scopo dell'Autore di questa importante dissertazione è di confermare, contro i dubbi sollevati dal Dräseke, l'identità di origine delle *Dionisiache* nonniane e della *Parafrasi* giovannea, la quale nel maggior numero di mss. conservati porta di fatti il nome di Nonno Panopolitano. L'Autore ha accumulato un ricchissimo materiale di confronto fra i due poemi, superando in copia di raffronti quanto era già stato offerto prima dal Tiedke. Alla lunga serie di paralleli, è premessa una minuziosa esposizione della tecnica esametrica propria di Nonno e della scuola nonniana (Museo), sia riguardo alla metrica come riguardo alla prosodia. L'Autore, basandosi specialmente sui raffronti stilistici e sulla identica struttura esametrica, crede di poter affermare che la *Parafrasi* è dello stesso autore delle *Dionisiache:* ma in ciò sta il lato debole, anzi debolissimo della Dissertazione. Il Golega ammette implicitamente che le designazioni piuttosto oscillanti, dei mss. non bastano ad assicurarci che la *Parafrasi* sia veramente opera del Panopolitano: appunto per questo, egli istituisce il copioso raffronto stilistico con le *Dionisiache.* Ma da questo raffronto, chi bene osservi, non può risultare che un fatto certo: cioè che il parafrasta è un *sagace imitatore* dell'arte e dell'artificio di Nonno; niente più. Altri indizi poi persuadono trattarsi di un *ecclesiastico,* molto addentro nella terminologia dogmatica niceno-efesina, non di un pagano cantore di Dioniso e tutto imbevuto di mitologia.

Pure non accogliendo le conclusioni del Golega, riconosciamo la scrupolosa diligenza con cui è condotto questo suo lavoro, e l'importanza eccezionale della materia di confronto in esso raccolta.

S. COLOMBO.

S. GIUSTINO MARTIRE, **Le Apologie e brani scelti del Dialogo con Trifone.** — Introduzione e traduzione di IGINO GIORDANI. Libreria Editrice Fiorentina. Firenze, 1929. In-16, pp. 270.

Il Giordani aveva già dedicato uno studio alla « Prima Polemica cristiana e agli Apologisti greci del 2° secolo (Torino, 1929): ora ci offre in un bel volumetto la versione di Giustino, da lui elaborata sul testo curato dal GOODSPEED (*Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914). Una ampia introduzione premessa dal G. offre, con visione larga, vivace, intensa, un quadro delle due civiltà che nel 2° secolo venivano a conflitto: il paganesimo già crollante, e il cristianesimo nascente. In questi scorci di storia cristiana primitiva, il G. ha infuso tutto il calore d'una passione

nutrita di pensiero e di lavoro; non è il freddo computo del cronista, ma l'entusiasmo d'un'anima temprata a battaglia. Pagine che si leggono col più vivo interesse e con intimo godimento. La figura del filosofo-Martire Giustino, le fasi del suo pensiero, gli aspetti fondamentali della sua dottrina e le linee difensive del suo discorso, vengono quindi illustrate con molta vivezza e perspicuità. La versione è in generale molto fedele e corretta, stesa in un eloquio popolare e sostenuto insieme, bene intonato all'indole del testo e al genere letterario dell'oratoria apologetica. Il volumetto è anche fornito di un indice bibliografico, il quale in successive edizioni potrà essere utilmente ampliato.

S. COLOMBO.

D. PIO ALFONSO, **Oratio Fidelium.** *Origine e sviluppo eucologico della Prece dei Fedeli.* — Ediz. della « Rivista Liturgica » dei RR. PP. Benedettini di Finalpia. 1928. In-16, pp. XI-122.

— La « Preghiera dei fedeli » ossia la preghiera fatta in comune dai cristiani dopo la lettura dei libri santi e terminata con lo scambio della pace, costituiva una parte importante e commovente delle assemblee cristiane primitive. Redatta in apposito formulario, arricchì gli Eucologi sbocciati verso il principio del IV secolo nelle principali Chiese o Patriarcati. Qualche secolo dopo, lo sviluppo dei riti e dei canti soffocò il bel formulario, spezzandolo o accorciandolo, come in oriente, facendolo scomparire dall'ordinario rituale, come in occidente. Difatti le formule rimasteci nei libri liturgici accusano uno stato di evoluzione liturgica; altre più arcaiche ci sono state conservate dalla letteratura ecclesiastica. È possibile, per mezzo di questi, possiamo dire, frammenti, ricostruire le formule primitive delle liturgie madri, ossia dei grandi Pariarcati?... — Così espone il dotto Autore (*Pref.* p. 1) lo scopo di questo suo studio e i limiti ben determinati della sua ricerca. La quale, nelle intenzioni dell'A. vorrebbe essere anzitutto un richiamo del senso religioso cristiano a quelle vetuste e venerande forme della preghiera, che esprimevano il pensiero della collettività ecclesiastica cattolica, e che furono il più genuino tipo della eucologia cristiana, il più degno, quindi, di accompagnare il mistero eucaristico, a cui partecipava il popolo orante insieme col sacerdote. Scopo adunque eminentemente educativo. Ma l'indole stessa della ricerca, la molteplicità dei testi antichi redatti in più linguaggi diversi e ignoti ai più, rende inaccessibile al popolo un tale studio. L'A. si duole di questa esigenza (p. XI) che gl'impedisce di dare un carattere popolare al suo volumetto. Ma non per questo manca di opportunità il suo lavoro; esso è indirizzato alle persone colte, agli ecclesiastici sopra tutto, ai quali spetta l'ufficio di correggere le degenerate consuetudini della preghiera cristiana, richiamandole insistentemente alla purezza delle antiche e classiche forme.

La trattazione procede metodicamente, movendo dall'esame della

liturgia bizantina precrisostomiana, i cui schemi eucologici della *oratio fidelium* si possono ricostruire mediante l'esame comparativo dei testi superstiti. Questi sono: *a*) liturgia di S. Giov. Crisostomo; *b*) liturgia di S. Giacomo; *c*) il messale ambrosiano; *d*) il messale di Stowe (presso BRIGHTMAN, *Eastern and western Liturgies*, Oxford, 1896). Questi tipi eucologici della *oratio fidelium* sono di struttura litanica. La preghiera si svolgeva su una serie di temi, secondo gli oggetti e le persone ricordate, cominciando dalla Chiesa cattolica e seguendo con le invocazioni per la pace, pei sovrani, per le gerarchie ecclesiastiche, per i varii ceti del popolo, compresi i prigionieri, i confessori della fede, i pellegrini. Accanto al tipo bizantino, viene l'Autore rintracciando il tipo antiocheno, pel quale servono come elemento di confronto le *Costituzioni Apostoliche* e la *Lit.* di S. Giacomo; lo schema primitivo anche in questo caso è litanico e lo sviluppo è analogo al tipo bizantino. « Le tre liturgie, copta, etiopica, greca o di S. Marco, in cui si è divisa la liturgia del Patriarcato di Alessandria, hanno, dopo il Vangelo, più o meno immediatamente tre preghiere, che senza dubbio appartenevano alla prece dei fedeli » (p. 39). Ecco elementi per rintracciare l'antichissima forma della *oratio fidelium* nella *Lit.* alessandrina anteriore a S. Cirillo. Seguono altri schemi, che ricorrono nei *Canones ecclesiastici*, nell'*Eucologio di Serapione di Tmuis*, e le forme occidentali (Messale di Bobbio, Messale Gotico) che preludono alla *Collecta* o preghiera collettiva, che predominò poi nelle liturgie italo-gallicane, specie a Milano, a Ravenna e a Roma. L'Autore studia brevemente l'evoluzione di queste varie forme, e le riduce ad alcuni tipi primitivi, che datano dall'epoca in cui si venivano fissando le forme eucologiche, dopo un lungo e florido periodo di libera improvvisazione.

Come appendice seguono alcuni documenti illustrativi, cioè saggi della *oratio fidelium* antica nella forma litanica e nella forma della *Collecta*.

Il lavoro, di proporzioni modeste, rivela nel chiaro Autore la preparazione a ben maggiori fatiche nel campo della scienza liturgica comparativa.

S. COLOMBO.

NILO BORGIA, Ieromonaco di Grottaferrata, ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ « **Diurno** » **delle Chiese di rito bizantino.** (Seconda ediz.) Grottaferrata, Scuola Tipografica italo-orientale « S. Nilo », 1929. In-8, pp. 105.

Il libro della preghiera canonica diurna per le singole ore liturgiche, ὡρολόγιον, ha la sua storia e fu oggetto di molteplici rimaneggiamenti. Scopo della monografia del P. Nilo Borgia, è di rilevare quanto vi fu mutato in peggio, e di ricostruire la forma primitiva della preghiera diurna, quale fu ordinata dai Padri della Chiesa Greca. Il B. procede con metodo comparativo, rifacendosi dalle notizie conservateci nella *Peregrinatio Sylviae*, in cui deve a ragione ravvisarsi il più antico di-

segno della preghiera diurna e notturna. Indi prende in esame il *Typikon* bizantino, le cui vicende in parte cagionarono la deviazione liturgica oggi constatabile nell'attuale consuetudine; allo stesso fine, cioè, di scoprire le cause di tale deviazione, il B. mette successivamente a confronto l' ὡρολόγιον con il *Salterio* applicato all'*ordo* eucologico, ed esamina partitamente l'evoluzione subìta dalle singole ore diurne compreso il *vespero* e l' ἀπόδειπνον *(completorium)*. Alla fine del volume il B. ha proposto l'*ordo* dell' ἑσπερινός *(vespero)* quale doveva essere nella forma originaria, distinguendo in colore rosso le rubriche e accompagnando il testo con le notizie della *Peregrinatio* apposte ai margini nell'originale latino.

Il lavoro, che qua e là non manca di intonazione polemica, è fondato su larga base documentaria; il chiaro Autore aveva a sua disposizione la preziosa raccolta di mss. eucologici di Grottaferrata, e non ha mancato di giovarsene, aumentando così l'interesse della sua erudita monografia.

S. COLOMBO.

SANT'AGOSTINO, **Le Confessioni.** Tradotte da ONORATO TESCARI. Torino, Società Editrice Internazionale, 1930.

Di questa traduzione delle *Confessioni* agostiniane ebbi già occasione di parlare *(Rivista dei Giovani*, giugno 1930, p. 346 ss.), e non avrei da aggiungere parola se non per confermare il giudizio quivi formulato. Brevemente, credo sia questa oramai la ottima versione italiana delle *Confessioni*, intendo dire la versione compiuta con lungo e coscienzioso esame del testo ricondotto alle sue fonti manoscritte, per opera di uno studioso che del metodo filologico possiede la norma sicura e allenata da molte precedenti fatiche. Cosa che non accade di frequente, leggendo questo *Agostino* italiano, siamo sicuri di comprenderne il pensiero quale emerge dall'eloquio latino originale, anche nei passi che finora hanno condotto traduttori frettolosi o impreparati, a pietosi abbagli. In questo il Tescari può servire di nobile esempio ai giovani che affrontano l'interpretazione di testi cristiani antichi; egli è una tempra di studioso che *sente* la difficoltà, e si adopera tenacemente a superarla. E sentire la difficoltà, diffidare di una interpretazione consuetudinaria, scoprire certe secrete movenze di frase che si rivelano soltanto a chi conosca il peculiare stile di uno scrittore, è proprio soltanto di un lavoratore che disponga di tutti i mezzi che la scienza filologica può offrire. Bisogna avvicinarsi *con rispetto e con timore* ai grandi del passato, agli eroi del pensiero: è troppo facile tradirne e deformarne l'idea, per noi che siamo così lontani dal loro abituale concetto e viviamo in una atmosfera così ingombra di vanità e di scempiaggini!

Il Tescari aveva già dato una versione delle *Confessioni* (1925) che ebbe esito buono. Questa che presentiamo, non è una seconda

edizione, ma è lavoro in gran parte nuovo, ripensato a fondo, maturato dopo una nuova e diuturna meditazione del non facile testo. Ed è, in quest'anno del centenario agostiniano, un nobile omaggio al nome del massimo pensatore occidentale, ottimo saggio degli studi italiani odierni di filologia cristiana. Omaggio anche di bella e schiettissima arte libraria, questo minuscolo volumetto squisitamente fregiato, splendido come un gioiello: Autore ed Editore si sono adoperati con mirabile unità di sforzo per dare al libro più cristianamente educativo la più severa correttezza scientitica e lo splendore della forma più eletta.

S. COLOMBO.